سلسلۂ دار المصنفین
(۱۹)

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانحعمری، اس کا علم کلام اور اس کا فلسفہ، اس کے
فلسفہ پر ناقدانہ تبصرہ اور یورپ میں اس کے فلسفہ کی
اشاعت کی تاریخ

از

مولوی محمد یونس صاحب انصاری فرنگی محلی



باهتمام مولوی مسعود علی ندوی

۱۳۴۲ھ

کتبخانۂ دار المصنفین اعظمگڈہ

علامہ شبلی نعمانی رح

سیرۃ النبی صلعم حصہ اول طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ ...

الیضاً حصہ دوم طبع اول قیمت باختلاف کاغذ ...

الیضاً حصہ دوم طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ ...

الفاروق حضرت فاروق اعظم کی زندگی اور طرز حکومت ...

المامون خلیفہ مامون الرشید کے ...

الغزالی امام غزالی کی سوانح عمری ...

سیرۃ النعمان امام ابو حنیفہ کی سوانح عمری ...

سوانح مولانا روم مولانا جلال الدین رومی کی مفصل سوانح عمری
مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر تقریظ

مقالات شبلی مولانا کے مختلف علمی مضامین کا مجموعہ

رسائل شبلی مولانا کے گیارہ مختلف علمی مضامین کا مجموعہ

سوانح خسرو ... کے حالات زندگی اور ان کی شاعری پر ریویو

شعر العجم حصہ اول شاعری کی حقیقت فارسی شاعری کی ابتدا ... کا دور

الیضاً حصہ دوم شعرائے متوسطین کا دور

الیضاً حصہ سوم شعرائے متاخرین کا دور

[illegible]

...دلائل سے مذہب کو فلسفہ کے مقابلہ میں ثابت کیا ہے اور علاوہ ازیں منکرین کے
دلائل کا رد کیا ہے طبع سوم مطبوعہ معارف پریس قیمت

قصیدہ امرتسر ... جو فارسی قصیدہ پڑھا تھا طبع ...

مجموعہ کلام شبلی اردو

مثنوی صبح امید

کلیات مولانا کے ...
مجموعہ ... ناموں سے چھپے تھے اس میں سب یکجا کر دیئے گئے ہیں ...
... قیمت

مولانا حمید الدین صاحب بی اے

تفسیر سورۂ تحریم ...

تفسیر سورۂ والتین

تفسیر سورۂ الکوثر

تفسیر سورۂ عبس

الرای الصحیح فی من هو الذبیح ... حضرت اسمٰعیل کے
ذبیح ہونے پر ایک مدلل اور پرزور رسالہ

اسباق النحو حصہ اول و دوم ...

[illegible]

... سید سلیمان ندوی

[illegible]

[illegible]

۱

بے مہری دہر بین کہ در یک ہفتہ
گل سرزد و غنچہ کرد و بشگفت و بریخت

دنیا کی ناکامیون کی فہرست بڑی طویل ہے، لیکن شاید اس مین سرعنوان اس ناکامی کو جگہ ملیگی کہ انسان بڑی توقعات اور خوش آیند امیدون کے ساتھ اپنے کسی کارنامہ کا آغاز کرتا ہے لیکن اس سے پہلے کہ کارنامہ کا ورق آخر ہو، زندگی کا ورق ختم ہوجاتا ہے، مرحوم مصنف نے اس سے پہلے دارالمصنفین کے سلسلہ مین اپنی کتاب روح الاجتماع شایع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کرکے چھپنے کو بھیجی تھی، کہ نومبر ۱۹۲۲ء مین وفات پائی، ملک کی بزم دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحہ موت ہمیشہ کے لیے ایک یادگار غم رہیگا، ہماری درخواست پر ہمارے دوست، اور مصنف مرحوم کے عزیز و رفیق مولوی معین الدین احمد صاحب انصاری نے ان کے سوانح حیات کے چند صفحات لکھکر بھیجے ہین، جو اس ورق کے بعد آپ پڑھینگے،

زیر نظر کتاب نہ صرف اردو مین بلکہ تمام قدیم و جدید مشرقی تصنیفات مین سب سے پہلی ہے جس مین ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات یکجا کیے گیے ہین، بلکہ اس سے آگے بڑھکر کہا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب مین بھی کسی ایک تصنیف مین فراہم نہین، ہمارے ملک مین سب سے پہلے اسلامی اسپین کے اس مسلمان فلاسفر کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے مخدوم اور ہماری مجلس کے صدر نشین نواب عماد الملک مولوی سید [illegible] کو حاصل ہے، موصوف نے [illegible] مین ابن رشد کے متعلق ایک مختصر مضمون [illegible] مین لکھا تھا،

اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ فخر ہے کہ انھوں نے [illegible] میں نواب صاحب ممدوح کے جواب میں ابن رشد پر ایک مختصر مضمون مشرقی ذرائع سے اخبار آزاد لکھنؤ میں لکھا، پھر اس کے [illegible] میں ایک سلسلہ مضامین الندوہ میں شایع کیا، اور جس کا آخری ناتمام حصہ معارف [illegible] میں شایع ہوا،

ابن رشد پر یورپ میں سب سے مکمل بحث فرانسیسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفۂ ارسطو کے اس سب سے بڑے شارح کے نذر کی ہے، ۱۹۰۳ء میں مصر کے ایک عیسائی عالم فرح انطون نے اپنے رسالہ الجامعہ میں ابن رشد و فلسفتہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی میں تلخیص کی، لیکن ہندوستان نے رینان کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی، حیدرآباد دکن میں غالباً مولوی سید علی بلگرامی کے مشورہ سے رینان کی اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت میں تھا کہ واقعات کی مدد بدل گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو میں نے ہی ان کو حیدرآباد کے اس انگریزی ترجمۂ رینان کا پتہ دیا، اور آخر مرحوم نے اس کو حاصل کیا، اور جابجا اپنی کتاب میں [illegible] دئے،

یہ پیش نظر کتاب نہ صرف ابن رشد کے احوال و سوانح، اور اس کے علوم و مسائل و تصنیفات کے تذکرہ ہی پر مشتمل ہے بلکہ اس میں مسلمانوں کے علم [illegible] کی تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ میں اسلامی علوم و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے، اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ ابن رشد تنہا فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک نقاد متکلم اور ایک نکتہ سنج فقیہ بھی تھا،

امید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم کریں گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغاز نوجوان فلسفی کی تحقیق، و کاوش و محنت کی داد دینگے اور اس کی طلب مغفرت کے لیے دست دعا اٹھائیں گے، کہ مرحوم مصنف کے لیے اب یہی سب سے بڑا صلہ اور انعام ہے،

مرحوم کا دوست

سید سلیمان ندوی، ناظم دار المصنفین ۲۲ رجب ۱۳۴۲ ہجری،

مصنّف کے حالاتِ زندگی

از

مولوی معین الدین صاحب انصاری فرنگی محلی، بی اے بیرسٹر

ولادت — یکم رجب سنہ ۱۳۱۴ھ مطابق سنہ ۱۸[illegible]ء

وفات — ۲۸ ربیع الاوّل سنہ ۱۳۴۱ھ مطابق سنہ ۱۹۲۲ء

نام ونسب | ابوالفضل محمد **یونس** انصاری (مرحوم) خاندانِ علمائے فرنگی محل سے تھے، مقام ولادت و وفات **فرنگی محل** ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے، اور علّامہ مولٰنا **عبدالحیٔ** رحمۃ اللہ علیہ (فرنگی محلی) کے نواسہ تھے، اُن کے مورث اعلٰی مین مُلّا **حسن** جنکی منطقی تصنیف "ملاحسن" مشہور ہے، اور ملا **قطب الدین** شہید سہالوی کا نام لیا جاسکتا ہے، مُلّا بحرالعلوم، مُلّا نظام الدین (بانی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ بیرونجات مین بھی علمی دنیا کے رجال کبار مین شمار ہوتے ہین لکھنؤ کے اسی خاندانِ قدیم کے ارکان[1] تھے،

تعلیم وتربیت | مرحوم کی تعلیم تمامتر فرنگی محل مین ہوئی، اور ان کے اساتذہ مین اکثر انھین کے اعزّہ ہین، عمر کے پانچوین سال سے نوین سال تک حفظِ قراٰن مین مصروف رہے، انتہائی درس مین شمس العلما مولٰنا عبدالمجید صاحب مرحوم، مولٰنا محمد عظمت اللہ صاحب، اور مولٰنا قیام الدین محمد عبدالباری صاحب کے سے شفیق عزیزون سے فخرِ تلمذ حاصل کیا، اور مدرسۂ نظامیۂ فرنگی محل سے تکمیل کی سند

---

[1] فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو:۔ احوالِ علمائے فرنگی محل (مطبع یوسفی لکھنو) وسفرنامہ ڈاکٹر برنیر (انگریزی) صفحہ ۲۹۲ ایڈیٹوریل فٹ نوٹ از اسمتھ،

[illegible] حافظ صاحب مرحوم [illegible] زندگی [illegible]
رکھکر خدمت علم کے لیے وقف کر [illegible] شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہمنشین دوست بھی تھے
درس نظامی کے ساتھ ساتھ نجی طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے، اور موروثی ذکاوت و فراست
کی بدولت جلد ہی اس قابل ہو گیے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھکر تقریر و تحریر مین اُن پر
برابر رائے زنی کیا کرتے تھے، تکمیل علوم عربیہ کے بعد یہ تو ان اس آرزو مین رہے کہ جستجوئے علم مین ہندوستان
سے باہر کم از کم مصر تک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی مین شریک ہو جاتے، یہ صورتین
بظاہر آسان تھین کیونکہ مرحوم کے والدین فرنگی محل کے متمول افراد سے ہین، فارغ التحصیل ہونے کے
وقت مرحوم کا سن سترہ سال سے زیادہ نہ تھا لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزوئین پوری
نہ ہونے دین، جسکا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نوعمری مین مدرسۂ نظامیہ نے انکی خدمات طلب کر کے
ان کے بہت سے ارادے فسخ کرا دئے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہے
۲۲ سال کی عمر تک ادب معقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے، اور بعض انتظامی عہدون کے
فرائض بھی قابلیت سے انجام دے، اس کے بعد فکر معاش مین حیدرآباد دکن گئے اسی ضمن مین وہان
ان کے احباب اور اعزہ نے امتحان وکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چندے درجۂ قانون تعلیم
مین شریک رہنا پڑا لیکن قانونی مشاغل فطرۃً انکی طبیعت کے موافق نہ تھے کچھ ناموافقت آب و ہوا
بھی ایک بہانہ بنی، ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل مین بدستور منہمک رہنے لگے۔

معیشت | لیکن ۱۹۲۰ء مین جامعہ عثمانیہ مین تقرر ہوا، اور معلم دینیات کی حیثیت سے ریاست حیدرآباد
مین دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعہ عثمانیہ بلکہ حیدرآباد دکن سے

[1] حافظ صاحب مرحوم [illegible] لکھنؤ کے باشندہ تھے متوسطات تک دارالعلوم ندوہ مین تعلیم پائی تھی مولانا
محمد فاروق صاحب چریاکوٹی سے خاص فیض حاصل کیا تھا، اور مولانا ہی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے۔

ان کو دلی انس تھا، وہ حیدرآباد کی اردو یونیورسٹی کی کامیابی کا پورا یقین رکھتے، اور اس کی ابتدائی حالت کو سنبھالنے کی کوششین کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترک وطن سے جو حریت عمل اور آزادیٔ خیال اونکو میسر ہوئی تھی، اوسکا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کرکے کہا کرتے تھے کہ "مجھے دنیائے علم کی شہرت کے گویا کل حقوق حاصل ہوتے جاتے ہین" مگر افسوس کہ یہی زمانۂ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تپ دق شروع ہوچکی تھی بالآخر بغرض علاج مگر زندگی سے مایوس ہوکر وطن چلے آئے، اور تقریباً چھبیس ۲۶ برس کے سن مین وفات پائی،

سیرت | مرحوم کا ہر شناسا ہمیشہ انکی غیر معمولی متانت، حلم وحیا، استقلال اور علم دوستی کا مداح رہا، ان کے بے تکلف ہمنشینون مین بھی کبھی کسی کو انکی بابت کوئی خلاف وضع بات یاد نہین ہوسکتی تھی، فرنگی محل کے نوعمرون مین انکی ذات نہ صرف ان کے اخلاق وعادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی، بلکہ درحقیقت ان کے بعض ہم عمرون کے لیے شمع ہدایت ثابت ہوئی، اور پھر باوجود ان محاسن کے اُن سے رشک وحسد کرنے والا شاید دنیا مین کوئی نہ تھا، ایسا ہردلعزیز شخص جو بغیر کسی ایک معین سبب شہرت کے ایک گروہ کے گروہ کی آنکھون کا تارا بنا رہا ہو اوسکی نیکیون مین مبالغہ کرنا ایک سیرت نگار کے امکان سے باہر ہے، اوائل عمر سے مرحوم کے علمی رجحان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تفریحی کتابون کیطرف متوجہ ہوجاتے تھے، بلکہ ساتھیون کو بھی اپنے مشاغل کے لیے لگالاتے تھے، اطراف کے علمی چرچون نے ذوق تصنیف وتالیف کو ابتدا ہی سے اونکا مقصد زندگی قرار دے دیا تھا، جس سن مین تصنیف وتالیف نہین کرسکتے تھے تو مصنفین کے اشتغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، گھر مین مولنا عبدالحی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا، اس کی نقل بچپن مین اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولنا کے قابل قدر کتب خانہ کی ترتیب وترقی مین اپنے جدید مذاق کے لحاظ سے بلیغ کوششین بھی کین، حتی کہ فی زمانا ہندوستان کا غالبًا ایک یہی نجی کتب خانہ ہے جس کی فہرست انگلستان کے

دو بڑے تعلیمی مرکزون مین قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے، اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلون کی داد دے
رہی ہے، اسی قسم کی دلچسپیون مین انکی مختصر عمر ختم ہوگئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزون کو وصیت
کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکنِ مولانا عبدالحئی کی علم پرور فضا کو کبھی نہ چھوڑنا، درحقیقت مرحوم کی زندگی
نے واضح کردیا کہ ماحول زندگی اور عام تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقل عاملہ پر کس حد تک ہوسکتا ہے،
تصنیفات وغیرہ، | مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جون جون خیالات بلند
ہوتے گیے اوائل عمر کی تحریرون کو اپنے "زمانۂ جاہلیت" کی طرف منسوب کرکے تلف کرتے گیے مثلاً
تقریباً تیرہ سال کی عمر مین مولانائے روم کے رنگ کی ایک فارسی مثنوی لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق
سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گذار ہوگئے انھون نے پسند تو کیے اور داد بھی دی
مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کردی کہ نوعمر مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور
ہوگئی اور پھر کبھی شعر موزون کرنے کا خیال تک نہین کیا، مگر اس سے طبیعت کی شعر پسندی اور
سخن فہمی کی ترقی کا خون نہین ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسون مین یہ چرچے بھی رہتے تھے
اور مرحوم کو ان صحبتون سے بہت دلچسپی تھی،

سیاسی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غالباً بیجا نہ ہوگا کہ سیاسیات مین وہ لکھنؤ کے
سب سے زیادہ باخبر اشخاص مین تھے، جنگ گذشتہ سے کچھ قبل حافظ وہبہ نامی ایک مصری عالم اور
جہاندیدہ سیاح فرنگی محل مین ایک عرصہ تک ایک معلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علوم مشرقیہ
و مغربیہ اور خاصکر تاریخ و سیاسیات مین اچھی دستگاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم اُن کے
شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور مستعدی کی بدولت انھین اپنا گرویدہ کرلیا، مرحوم کو بھی ان سے
ایسی عقیدت ہوئی کہ بعض علمی اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترکِ
وطن تک کے آمادہ ہوگیے متعدد وجوہ سے یہ مقصد تو پورا نہ ہوسکا، لیکن اس ضمن مین عربی لکھنے اور

بولنے کی خوب مشق ہوگئی،

پچھلے سات یا آٹھ سال مین مرحوم نے جو کچھ قلمبند کیا، اوسکا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت مین شایع ہو چکا ہے، اُن کے مطبوعہ و غیر مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ اونکا مقصد زیادہ تر مشرقی طرز تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا، اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرانا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین "معارف" اعظم گڈہ مین چھپے مین جنمین "حقیقت علم" خاصکر قابل ذکر ہے، علمیات کے موضوع پر ہماری زبان مین یہ سلسلۂ مضامین اپنی نظیر بس آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ "النظامیہ" (فرنگی محل) مین جو مضامین درج ہوئے ہین اُن مین "افلاطون کے اصول سیاسی" کے زیر عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شایع ہوا تھا، اور ایک قابل قدر تبصرہ مل کی منطق پر "قیاس اقترانی" کے عنوان سے اسی رسالہ مین چھپا تھا، جس مین مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لیگئی ہے، رسالۂ "معلومات" (لکھنؤ) مین ایک مضمون "نوعِ انسان کی اصل" کے عنوان سے گمنام چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار ہے، اور حیاتیات کی مصری اور انگریزی کتابین اُسکا ماخذ ہین،

مستقل کتابون مین مرحوم کا ایک لیبان کی کتاب کا ترجمہ "روح الاجتماع" بہت مقبول ہوا، جو اب پنجاب کے اردو آنرس (بی اے) کورس مین داخل ہے، اصل مین اس ترجمہ کے لیے قلم اوٹھانے کی تحریک "رسالہ معلومات" (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس مین توجہ دلائی گئی تھی کہ لیبان کے خیالات ابن خلدون سے بہت ملتے ہوئے ہین، اگر کوئی صاحب عربی اور انگریزی سے واقف ہون، اور ان دونون کا موازنہ کرین تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہوگی، چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ مین اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اُٹھایا جسکا نام "الخلافتہ والسیاتہ" ہے اس مین خلافت عثمانیہ اور نکاتِ سیاست اسلامیہ پر

مذہبی اور عقلی نقطۂ نظر سے ایک تقابلانہ اور مطول بحث کی گئی ہے، غرض یہ تھی کہ اسکی اشاعت سارے اسلامی دنیا مین ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۰ء مین اس کا مسودہ انگلستان منگوا لیا تھا کیونکہ اس زمانہ مین کسی سیاسی مصنف کی صاف گوئی کو ہندوستان مین فروغ ناممکن تھا مگر افسوس کہ اسکی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہو سکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم ہمہ تن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے مین مصروف ہوگئے اور ۱۹۲۲ء مین یہ کتاب اشاعت کے لیے "دارالمصنفین" بھیجدی گئی، سنہ مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا جس مین بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت تبحر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی مین پہنچکر اپنے درس کے ضمن مین انھون نے قرآن مجید کی ایک تفسیر لکھنا شروع کی تھی، لیکن افسوس کہ زندگی نے وفا نہ کی اور وہ ناتمام رہگئی، مرحوم کے بعض مضامین جنکا ذکر اوپر نہین کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہین، اگر ان کے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شایع کردیا جائے تو ایک ضخیم جلد مین ہوگا، اور ظاہر ہو جائیگا کہ اس جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمتِ علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقف کردی تھی'



فہرست مضامین کتاب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

اَلحَمدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِینَ اصطَفٰی

کتاب خلاف توقع ضخیم ہوگئی ہی، اس لئے نفس مرکزی مطالب اور اون کی ترتیب کے متعلق بالاختصار کچھ عرض کرون گا،

اسلام کسی قومیت کا نام نہین، وہ ایک عالمگیر مذہبی برادری ہی، جس مین زمانۂ گذشتہ اور زمانۂ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی، اور مختلف مرز و بوم کی متعدد قومین شامل ہین، جغرافیائی [illegible] اختلاف زبان و مرز و بوم کی بنا پر گو یہ صحیح ہی کہ مختلف قومین اپنے خاص خاص نفسانی حالات رکھتی ہین، اور علم النفس کے نقطۂ نظر سے انکا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہی، تاہم یہ پوری عالمگیر برادری اس بات مین دنیا کی تمام قومون سے ممتاز رہی ہی کہ اس کے تمدن اور اس کے علوم و فنون مین مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہم رنگی پائی جاتی ہی، اور یہی وجہ ہی کہ [illegible] اسلام مصر مین، اسلام ایران مین اور اسلام اندلس مین، ایک ہی قسم کے علوم و فنون، ایک ہی قسم کا فن تعمیر، ایک ہی قسم کا نظام تمدن، اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہمارے سامنے پیش کرتا ہی، جو تمدن عراق مین پیدا ہوتی ہی وہ بغیر کسی وقفہ کے اندلس مین جا کر گھر کر لیتی ہی، جو نظام تمدن ایران مین ایجاد ہوتا ہی ہندوستان مین

اوس کی فوراً اشاعت ہوجاتی ہی اور جو علوم و فنون قیروان مین ترتیب دئیے جاتے ہین، فوراً ہی مدارس
مین اون کا درس ہونے لگتا ہی،

اِس بنا پر عربی علوم و فنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم و فنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہین، بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہی، اِس مجموعۂ خیالات سے جس کی پیدایش و پرورش عربی اور فارسی زبانون کے ذریعہ افغانستان، اور ہندوستان، اندلس، اور جنوبی اٹلی، غرض اِسلام کے تمام زیرنگین ممالک مین چار پانچ صدیون تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص تھی صابی، مجوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب، ایرانی، اور بربر، غرض قرون متوسط کی تمام ایشیائی قومین اِس کی اشاعت و تبلیغ مین حصہ لیتی رہی تھین، اور اِس بنا پر گویا وہ مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی، لیکن اِسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اِسلام کی زبان عربی ادائے مطالب کے لیئے خصوصیت کے ساتھ موزون اور مناسب خیال کی گئی،

علمی حیثیت سے قرون متوسط کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لیئے گو قابل اعتنا نہین رہا، مگر اِس سے انکار نہین کیا جا سکتا کہ زمانۂ مابعد کی پیدایش مین جو حصہ اس نے لیا ہی اوس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جزو بن گیا ہی، اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیون ہی کے لیئے اہم ہی، بلکہ اہل مغرب کے لیئے اِس کی اہمیت زیادہ بڑھ گئی ہی مشرق کی حالت تو یہ ہی کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیون پیشتر تھا اوسی جگہ پر اب بھی قایم ہی، اوس کے عقائد، اوس کے علوم و فنون، اوس کی معاشرت، اوس کی صنعت و حرفت جہان پر اور جس حال میں تھی وہین پر اور اوسی حال میں ابتک برقرار ہے، نہ اوس میں کسی قسم کی از خود اصلاح ہوئی اور نہ اِس کی ضرورت کا تا این دم احساس ہوا، لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہی آج کا مغرب قرون متوسط کے مغرب سے ہر حیثیت سے برتر اور فائق ہی، اور یہ برتری اور فوقیت جو اِس کو حاصل ہوئی اِس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی جو زمانۂ حال کے لئے اب ناکارہ اور

فرسودہ ہوگئی ہی، پس اہل مغرب تو زیادہ اس کے حقدار ہین کہ وہ اپنے تمدن اور علوم وفنون کے احیا و تجدید کے منبع کا پتہ لگائین، اور غور کرین کہ قدیم وجدید دور کے درمیانی منازل مین عہد بعہد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، اور ان تغیرات کا مواد و مصالح کہان سے ہاتھ آیا، اہل شرق بھی اس تاریخی حصہ سے اس حیثیت سے استفادہ کرسکتے ہین کہ اون کو اس بات پر غور کرنے کا معقول موقعہ ملتا ہی، کہ زمانۂ قدیم مین اون کی کیا حیثیت تھی، اور جمود وسکون مین پڑے رہنے کی وجہ سے اب اون کی کیا حالت ہوگئی ہی،

لیکن قرون متوسط کے فلسفہ کی تاریخ کے صرف دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ اشخاص و افراد کے ادوار حیات اور اون کے کارنامون کو نظر انداز کرکے محض نفس خیالات کی سلسلہ وار تاریخ قلمبند کیجائے، اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کرکے اوس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اس سلسلہ مین اوسکے اور اوس کے ماقبل ومابعد افراد کے کارنامون پر مقابلۃً نظر کی جائے، مینے دوسری صورت پسند کی اور اوس کے کئی وجوہ ہین،

(۱) سیرت لکھنے کی صورت مین بعض ایسی جزئی باتین بھی آجاتی ہین جن کے بیان کرنے کا کوئی اور موقع نہین ہوتا،

(۲) ہماری زبان مین سیرت نگاری کا ابتک قدیم طرز رائج ہے، یعنی عموماً سیرتون مین صاحب سیرۃ کے ذاتی حالات واخلاق، عادات ذکر کردیئے جاتے ہین اور اسقدر کافی خیال کیا جاتا ہی لیکن یورپ مین دیگر علوم وفنون کے مانند تاریخ وسیرت نگاری مین بھی نئی نئی ترقیان عمل مین آئی ہین، مثلاً اب فلسفہ کی تاریخ کا طریقہ یہ ہی کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہین کردیئے جاتے، بلکہ قدیم وجدید، مقدم ومتاخر، اور سابق ومسبوق، خیالات وآرار ونظریات کا باہم مقابلہ کرکے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور عہد بعہد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، لیکن تاریخ یا فلسفہ نگاری کے اس دلچسپ مرقع مین اگر شخصی سیرت کی موزون طریقہ پر رنگ آمیزی کردی جائے تو یقیناً اس

مرقع کی سادہ سطح نہایت روشن و جلی نظر آنے لگے گی، مگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل میں قدم رکھتے ہوئے موازنۂ تاریخی کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے،

قرون متوسطہ کے عرب فلاسفہ مین صرف **ابن رشد** کی شخصیت ایسی ہے جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اس مرکزی دور کی خصوصیتون کا بھی انکشاف ہوتا ہے جو نشأۃ جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوا ہے، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہے جس کا نام مشرق ومغرب دونون کے لیے مایۂ صد فخر وناز ہے، صرف اوسی کی شخصیت تھی جو مشرق ومغرب مین پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی، اور اوسی کا فلسفہ ہے جس نے زمانۂ حال کی تخم ریزی کی، اوس کی اس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانون کے لیے اس کا نام اسلیئے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا، اور ایک ایسے ملک مین اسلامی عقائد وعبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اوس کی زندگی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بنجانے والی تھی، مسلمانون کے لیے ارض اندلس فراموش کرنے کی چیز نہین، یہ سرزمین ایسے باکمال ائمہ وعلمار کا مدفن ہے جن کے ہم پلہ علمار شاید ہی کسی دوسری اسلامی سرزمین نے پیدا کیئے ہون،

مسلمانون کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بنا پر ابن رشد کی سیرت اور اوس کے علمی کارنامون کے وہ پہلو زیادہ اُجاگر کر کے دکھلائے گئے ہین جن کا تعلق خاص مسلمانون کی سوسائٹی سے ہے، اور یہی باعث تھا کہ کتاب مین موقع بموقع ایسے تاریخی حالات اضافہ کیئے گئے جن کا تعلق اندلس کی اسلامی سرزمین کی علمی وفقیہانہ ترقیات سے ہے، گو یہ مضامین ابن رشد کی سیرت سے کتنے ہی الگ خیال کیئے جائین، تاہم اس مین شک نہین کہ ہماری زبان ارض اندلس کی اون عجیب وغریب ترقیات کے مضامین سے جو ابتک ناآشنا رہی ہے اس کے دفعیہ کا بجز اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ مین موقع بموقع اونکا اضافہ کر دیا جاتا،

یورپ مین فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طول طویل مضمون کتاب مین درج کیا گیا ہی، اوس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہی کہ اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہماری زبان مین منتقل ہوگیا جس پر اردو مین شاذ و نادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ ہی جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ مین دوبالا ہوگئی ہی، مسلمانون کے لیئے یہ حصہ اسی حد تک صرف دلچسپ ہی کہ اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہی کہ مسلمان علماء کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم و تقدیس کے ساتھ ہاتھون ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید و تاسیس کی جس تحریک کا مسلمانون مین یہ حشر ہوا تھا کہ وہ زندقہ و کفر کا منبع خیال کی جاتی تھی اسی تحریک نے مغرب مین کیسے کیسے یادگار چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشأۃ جدیدہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونون پر قایم ہے اور جس کو بادتند کے جھونکون کا بھی کچھ خوف نہین،

مواد تالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابون مین بہت کم آتا ہی، عام تاریخی کتابون مین صرف اوس کے سال وفات کا ذکر آیا ہی، رجال کی کتابین بھی عموماً اس کے ذکر سے خالی ہین، صرف ذیل کی چند کتابین دلیل راہ بن سکتی ہین،

(۱) **طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ**، یہ کتاب اطباء کے حالات مین ہی اور اس سلسلہ مین بعض مفید تحقیقات اور مسلمانون کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اس مین درج ہین، ابن ابی اصیبعہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابو مروان الباجی کی روایت سے تحریر کیئے ہین، جو خود اندلس کی سیاحت کے دوران مین ابن رشد کے جلیس اور ہم صحبت رہ چکے تھے،

(۲) **تکملہ ابن الابار**، محدث ابن بشکوال نے کتاب الصلۃ کے نام سے رجال کے حالات مین

ایک کتاب لکھی ہے، اوس کا تکملہ ابن الابار قضاعی نے کیا ہے، ابن الابار ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مؤرخ ہے، اور اون لوگون کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہین جو مدتون ابن رشد کی صحبت سے فیضیاب ہو چکے تھے،

(۳) **ذیل التکملہ للانصاری المراکشی**، قاضی ابوعبداللہ محمد بن عبد الملک [illegible] المراکشی نے ابن الابار کے تکملہ پر ایک ذیل لکھا ہے، اور اوسمین ابن رشد کے مزید حالات اوس کے ہم صحبت لوگون کی زبانی روایت کیے ہین،

(۴) **تاریخ اندلس لعبدالواحد المراکشی**، عبدالواحد مراکشی نے اندلس کی تاریخ مین ابن رشد کے حالات لکھے ہین، یہ مؤرخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس مین ایک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتین بھی نہایت مستند ہین،

(۵) **کتاب العبر لمن غبر للذہبی**، ذہبی نے کتاب العبر مین ۵۹۵ھ کے واقعات کے سلسلہ مین ابن رشد کی ایک طول طویل سوانحعمری لکھی ہے، جو گو دوسرون سے نقل کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتین بھی اوس مین درج ہین،

(۶) **الدیباج المذہب لابن فرحون المالکی**، ابن فرحون مالکی نے الدیباج المذہب کے نام سے مالکیون کا جو تذکرہ لکھا ہے اوس مین ابن الابار سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے،

(۷) **ابن حمویہ**، اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیئے ہین جس مین ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہین، اوس کے اقتباسات مقری نے نفح الطیب مین درج کیے ہین

(۸) **مشاہیر عرب**، لیوی بن جرسن نے جو فرانس کا [illegible] ابن رشد کا عقیدتمند مقلد تھا اس نام سے مسلمان علماء کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس مین ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہین، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب حرخرفات و لغویات پر مشتمل ہے، اور اسلئے غیر مستند ہے، مین نے اس کے اقتباسات رینان کے حوالہ سے نقل کیے ہین،

(۹) **تذکرۂ ابن رشد**، اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان مین ایک ضخیم کتاب لکھی ہے انگریزی مین اس کا ترجمہ ہو گیا ہی،

(۱۰) **آثار الادہار**، اس نام سے حال مین بیروت کے دو عیسائی عالمون نے عرب کے مشاہیر رجال کا تذکرہ لکھا ہی، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض نادر معلومات حاصل ہوئے،

(۱۱) **ابن رشد و فلسفتہ**، فرح انطون ایڈیٹر الجامعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا ناتکمل خلاصہ شایع کیا ہے،

(۱۲) **انسائکلوپیڈیا طبع جدید**، ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے ان کتابون کی فہرست دیدی ہی، جو یورپ مین ابن رشد پر لکھی گئی ہین، خیال تھا کہ ضمیمہ مین نقل کردی جائیگی، مگر افسوس کہ کل کتابین تقریبًا جرمن اور فرنچ زبانون کی ہین جن کے اسما تک اردو دان ناظرین کے لیے اجنبی ہونگے، ان کتابون کے علاوہ منک کی کتاب "تطبیق فلسفۂ عرب و یہود" اور مسٹر مولر کی "ابن رشد کے فلسفہ کے مبادی دینیہ" مین تالیف کے متعلق خاطر خواہ مصالح ملا، اس موقع پر ڈی بوئر کی نایاب کتاب "تاریخ فلسفۂ اسلام" کا نام لینا بھی ضروری ہی، جس مین مسلمانون کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات درج ہین،

ان کتابون مین سے اکثر تقریبًا میرے مطالعہ مین رہین، لیکن مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ رینان سے جتنا استفادہ مین نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہو سکا، اور حق یہ ہی کہ اگر مین رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا یا اس سے استفادہ کرنے مین کوتاہی کرتا تو یقینًا یہ تالیف ناقص رہجاتی، جا بجا علامہ شبلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات بجنسہ درج کیے گئے ہین، اور یہ محض اس بنا پر کہ مین ان سے زیادہ بہتر اور خوشنما الفاظ مین اوس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا،

اب اس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کردینا بھی مناسب ہی، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص انجمن نے، جو سید علی بلگرامی مرحوم، مولوی عزیز مرزا مرحوم، اور مسٹر حیدری سابق ناظم امور

عامہ ریاست نظام، ایسے باکمال افراد پر مشتمل تھی، ڈاکٹر نشی کانٹ پی، ایچ، ڈی سے اِس غرض سے کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اُردو مین منتقل کرلیجائیگی، اِس انجمن کی بنا اِس غرض سے ڈالی گئی تھی کہ فرنچ اور جرمن کا علمی مواد انگریزی مین منتقل کرلیا جائے، تاکہ اس کے بعد اُردو مین اس کے منتقل کرنے مین آسانی ہو، بہرحال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دارالطباعت سے ۱۹۱۱ء مین چھپکر شایع ہوئی، جہان تک مجھے معلوم ہو اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی نوبت نہین آئی، اور جب یہ کتاب چھپکر تیار ہوئی ہو اوس وقت بجز مسٹر حیدری کے کتاب کے مترجم اور ارکان انجمن مین سے کوئی بھی دنیا کے پردہ پر زندہ موجود نہ تھا، لیکن اس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اِس مردہ انجمن کے بانیون کا ایک خاص ارادہ پورا ہوگیا، بلکہ اُردو زبان مین ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہوگئین اسی بنا پر اِس کتاب مین اِس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ رینان کی تحقیقات جہان تک ممکن ہوسکے سمیٹ لی جائین اور اون نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جنسے رینان کی تصنیف خالی ہو، گویا اِس طرح نہ صرف یہ کہ اُردو زبان رینان کی کتاب سے بے نیاز ہوگئی، ایسے مضامین خود اِس مین منتقل ہوکر آگئے جو رینان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اُردو مین منتقل نہین ہوسکتے تھے،

آخر مین مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلمار، محبی مولوی عبدالماجد صاحب بی، اے، اور مخلصی مسٹر معین الدین انصاری (کیمبرج) کا خاص طور پر شکر گذار ہونا چاہیئے، کہ یہ اصحاب کتابون اور اقتباسات کی فراہمی مین مسلسل بیدریغ امداد دیتے رہے،

محمد یونس

فرنگی محل، لکھنؤ

۷۸۶

حصۂ اوّل

تذکرۂ ابن رشد

باب اول

مسلمانانِ اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

(۱) اسپین مین مسلمانون کی علمی حالت، اسپین مین مسلمانون کا ورود، مسلمانون کا علمی شوق، مسلمان خلفار اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے مصنفین، اوراونکی کتابین، علم صرف ونحو کی حالت، اسپین کے صرفی ونحوی مجتہدین، علوم لغت وادب کی حالت، مجتہدین لغت وادبا،

(۲) اسپین مین علوم فلسفیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ، علوم فلسفیہ سے مسلمانان اندلس کی ابتدائی نفرت کا حال، اوس کے اسباب، اندلس مین علوم فلسفہ کا ابتدائی چرچا، اسحٰق بن عمران، واسحٰق بن سلیمان، ابن السمینہ، احمد وعمر، محمد بن عبدون، مسلمہ مجریطی ابو عبد اللہ الکتانی، خلیفہ مستنصر کا دورحکومت، مستنصر کا کتبخانہ اوراوس کا علمی شوق، خلیفہ عامر منصور کے دورحکومت مین فلسفہ کا زوال اوراوس کے اسباب، یہودیون مین فلسفہ کی ترویج

بعض یہودی فلاسفہ و اطبا کے حالات، فلسفہ کا شباب،

اسپین مین مسلمانون کی علمی حالت[1]

عرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے ملک سے اوٹھکر گرد و غبار کی طرح دنیا مین اس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوار چین سے اون کی وسیع حکومت کا ڈانڈا مل گیا، اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب مین مجاہدین نے اپنے گھوڑے بحر اٹلانٹک مین ڈالدیئے، اور اسی طرح فتح کرتے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ نما مین پہونچے جس کو جزیرہ نمائے ابریا کہتے ہین،

ولید بن عبد الملک کا دور حکومت تھا، مسلمان نشۂ فتوحات مین مست تھے، بلاد اسلامی مین اس سرے سے لیکر اوس سرے تک جہاد کی دھوم تھی، کہ موسیٰ بن نصیر والی افریقہ کے حکم سے ۹۲؁ھ مین طارق بن زیاد لیثی بارہ ہزار بربری فوج لیکر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اس وقت ایک گوتھک خاندان کے زیر نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اس ملک پر حکمران رہتا چلا آرہا تھا، اس کے دور حکومت مین اسپین نہایت زبون حالت پر پہونچ چکا تھا، کاشتکارون کی حالت پہلے سے زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمیندارون کے ظلم کی کوئی حد نہ رہی تھی، غلامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ اون کی اولاد مختلف زمیندارون اور ملک کے فوجی افسرون مین ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کردی جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بار سے سارا ملک دبا ہوا تھا، غرض چارون طرف بے اطمینانی اور بیچینی کے آثار نمایان تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اس بیکسی کے عالم مین اپنے حکمرانون کو دل ہی دل مین کوستے اور دعائین مانگتے کہ "خدایا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر"[2]

[1] ...

[2] مورس ان اسپین لین پول، صفحہ ۸،

گوتھون کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے پایۂ تخت ٹالیڈو مین آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا کہ یکایک اوس کو خبر ملی کہ مسلمانون کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک مین پیشقدمی شروع کر دی ہی، اور غضب یہ ہی کہ سبتہ کا والی کونٹ جولین بھی اون کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا، اور اسی بنا پر ملک و قوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سُنکر روڈریک یکایک چونک پڑا، اور فوجون کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، والیان ملک کے نام لشکر کشی اور فوجون کی تیاری کے احکام پہونچ گئے، اور جب اپنے نزدیک وہ فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانون سے چگنی زیادہ فوج ہمراہ لیکر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی، اور روڈریک کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمینداروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسا تھا، دونون لشکر دریائے گواڈیلیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے، لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو زیر و زبر کر دیا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیئے بڑھے، اسی انتشار کی حالت مین کہا جاتا ہی کہ روڈریک نے دریا مین گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا[١]،

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجین ہر چہار طرف پھیل گیئن، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح کی خبر پہونچی تو وہ ۹۳ھ ہجری مین فوجون کا ٹڈی دل اپنے ساتھ لیکر شوق جہاد مین بجلی کی طرح کوندتا ہوا اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا، اور دور دراز منزلین طے کرتا ہوا دشمنون پر ایک دم آپڑا، عیسائی فوجین حملہ کی تاب نہ لا سکین، اور مشرق سے لیکر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیرنگین ہو گیا، عیسائیون کی باقی فوج شمال کے کوہستانون کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی[٢]، غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر سارا ملک مسلمانون کے زیر حکومت آگیا، عیسائیون اور یہودیون کی جائدادین اون کے مالکون کو واپس کی گیئن، مذہبی آزادی کا عام اعلان کر دیا گیا، غیر قومون کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے

---

[١] مورس ان اسپین، لین پول صفحہ ۱۲ و ۲۲ و ۲۳، [٢] ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۱۷،

قومی معاملات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم وستم کی وہ کہانیان جو گوتھک بادشاہون کے دور حکومت مین روزانہ سننے مین آتی تھین اب وہ قصۂ پارینہ بنگئین،

اب ملک مین امن وامان قایم ہوتے ہی عربون نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبدالعزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا، مسلمان اور عیسائی دونون قومین اس سے یکسان محبت کرتی تھین، اِس کے دور حکومت مین ملک کی خوشحالی ترقی کر چلی تھی، کہ یکایک سارے سامان دگرگون ہوگئے، عبدالعزیز کو دشمنون نے قتل کرڈالا، اِس کے قتل ہوتے ہی ملک مین ایک عام فساد پیدا ہوگیا، اور گو عبدالعزیز کے بعد بعض قابل اشخاص اندلس کی ولایت پر مامور ہوئے، لیکن عربون کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطرخواہ توجہ نہ کرسکا،

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق مین بنو امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ مین بنی عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یاقتل کئے گئے یا بھاگ گئے، اون مین سے ایک شاہزادہ عبدالرحمٰن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑے ہی مدت مین تمام سرکش سرداران عرب کو زیر کرکے ایک زبردست حکومت قایم کرلی، اِس حکومت کے قایم ہوتے ہی تمام فسادات رفع ہوگئے، اور ملک مین امن وامان پھر قایم ہوگیا، اب عربون کو ملک کی اصلاح اور علمی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا،

دین اِسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جہان عربون کی عملی حالت مین حیرت انگیز طاقت پیدا ہوگئی تھی، وہان قرآن کے معجزانہ اثر نے اون مین علمی شوق بھی خاصا پیدا کردیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کے معانی پر غور وخوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو وتلاش، احکام فقہیہ کا اخبار نبوی سے استنباط، اخبار نبوی وآثار صحابہ کا حفظ وروایت، یہ اون کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھکر حیرت

ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم انھین مشاغل مین ایک دم مصروف تھی،

لیکن اب بنوعباس کے ابتدائی دورِ حکومت مین مسلمانون مین تصنیف و تالیف کا شوق بھی پیدا ہو چکا تھا، امام ابوحنیفہ کوفہ مین اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ مین مشغول تھے، اور امام مالک مدینہ مین، محمد بن اسحٰق مغازی و سیر کی ترتیب مین مشغول تھے، حدیث مین جو اس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری فن تھا امام مالک نے مؤطا تصنیف کی، جس کی دورہ دور شہرت ہوگئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے چلکر اس کی سماعت کے لئے مدینہ حاضر ہوئے، اور یہان سے بامراد اندلس واپس جاکر وہان درس حدیث شروع کیا، اسی طرح یحییٰ بن یحییٰ مصمودی ایک بربری نومسلم کو بھی خدمت دین کا شوق پیدا ہوا، امام مالک کی خدمت مین حاضر ہوکر مؤطا کی سماعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جاکر ابن زیاد قرطبی سے تکمیل کی، اب آتش شوق اور مشتعل ہوئی، اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا، دوبارہ مدینہ واپس آئے، یہان امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ مین رہکر، اور اشہب اور سحنون سے مصر و افریقہ جاکر، فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک مین اون کی دھوم مچ گئی کہ امام مالک کے شاگردون سے مستفیض ہوکر یحییٰ وطن آئے ہین عبد الرحمن الداخل کا انتقال ہو چکا تھا، اوسکا بیٹا ہشام سریر آرائے حکومت تھا، اوس نے خدمت قضا یحییٰ کے سامنے پیش کی، اب یحییٰ سارے اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے نہین کرتا تھا، اونھون نے ملک کی اصلاح مین خاطرخواہ کوشش شروع کی، اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باغ و بہار بنگیا،

غرض مشرق مین علوم دینیہ کی تدوین و ترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا اوس کا اثر اس دور دراز اسلامی نوآبادی تک بہت تھوڑے عرصہ مین پہنچگیا، ان تمام اسلامی ممالک مین علمی تعلقات قایم تھے، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہا کے تلامذہ

کے طرز پر لکھی ہی، اور ان دونون کتابون کا پایہ تحقیق و استناد مین اتنا بڑھا ہوا ہو کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہین اون کے نزدیک ان دونون کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد ہ اسی طرح ابن حجازی اور قاضی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیرین بڑے پایہ کی کتابین ہین ابن عبد البر کی کتاب التمہید فقہ حدیث مین اور کتاب الاستذکار خلافیات فقہ مین اور ابن الفرضی کی کتابین اسماء الرجال مین بے نظیر کتابین ہین[1]،

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم ادبیہ مین بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال مین صرفی و نحوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال مین لفظی رعایت اون کی زبانون کو ثقیل معلوم ہوتی تھی، مورخ ابن سعید کا بیان ہو کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال قواعد صرف ونحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زباندان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہان اون کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس مین وہ ترسل اور انشا پردازی پوری صرف کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرف ونحو کا مذاق اندلس مین اتنا بڑھا ہوا تھا کہ کسی علم و فن کے مصنف کے کلام سے خواہ وہ اپنے فن مین کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرفی ونحوی کم مائگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگون کی نگاہون سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علماء مشرق کے سیبویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ اون کے ہان ابن شلوبینی کا پایہ سیبویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے مجتہد تھے اور اندلس کو قواعد صرف ونحو مین اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا[2]،

چنانچہ اندلس کے صرفی ونحوی مجتہدین مین ابو علی الشلوبینی، ابن مالک، ابن الحاجب، ابن سیدہ، ابن خروف رندی، حسن بن عصفور الاشبیلی، ابن طراوہ، سہیلی، وغیرہ نہایت پایہ کے

---

[1] نفح الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۳۴ و ۱۳۲، [2] ایضاً جلد اول صفحہ ۱۰۳،

لوگ گذرے ہین، ابوعلی شلوبینی کی کتاب التوطئة، کتاب سیبویہ کے مثل مستند اور معتبر سمجھی جاتی تھی،[۱] صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر مین بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا، شعر مین طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غنا، و موسیقی مین بھی اہل بغداد سے بے نیاز تھے، ہارون رشید کے اسحٰق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندلس مین زریاب مغنی اور حکیم ابن باجہ جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق مین کتاب العین لکھی، جس کو حروف معجم کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خماسی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندلس مین کتاب المحکم اسی طرز پر لکھی اور اس مین جدت یہ کی کہ مشتقات اور تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے اون کو بھی داخل کر لیا، مشرق مین جوہری نے صحاح لکھی، اور ادھر مغرب مین محمد بن الحسین نے ابن سیدہ کی کتاب المحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا،[۲] ابو الفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی آغانی عرب کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہے، جس مین راگنیون کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات کا جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہون کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل یحیی خدج مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندلس کے راگون کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر مین ابی عبد اللہ شقوری کی کتاب سراج الادب کتاب النوادر کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب لآلی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابین ہین، اور مقابلةً لکھی گئی ہین،[۳] شعرا مین احمد بن محمد بن دراج قسطلی کا پایہ متنبی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج قسطلی کے علاوہ جعفر بن عثمان حاجب، احمد بن عبد الملک بن مروان، اغلب بن شعیب، محمد بن شخیص، احمد بن فرج، عبد الملک بن سعید مرادی، اندلس کے مشہور بے نظیر شعرا گذرے ہین،[۴]

[۱] نفح الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۳۷، [۲] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۸۳ء، [۳] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۳۷، [۴] ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۳۵

کے طرز پر لکھی ہی، اور ان دونون کتابون کا پایہ تحقیق واستناد مین اتنا بڑھا ہوا ہی کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہین اون کے نزدیک ان دونون کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد ہے اسی طرح ابن حجازی اور قاضی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیرین بڑے پایہ کی کتابین ہین ابن عبد البر کی کتاب التمہید فقہ حدیث مین اور کتاب الاستذکار خلافیات فقہ مین اور ابن الفرضی کی کتابین اسمار الرجال مین بے نظیر کتابین ہین[1]،

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم ادبیہ مین بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال مین صرفی ونحوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال مین لفظی رعایت اون کی زبانون کو ثقیل معلوم ہوتی تھی مؤرخ ابن سعید کا بیان ہی کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال قواعد صرف ونحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زباندان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہان اون کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس مین وہ ترسل اور انشا پردازی پوری صرف کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرف ونحو کا مذاق اندلس مین اتنا بڑھا ہوا تھا کہ کسی علم وفن کے مصنف کے کلام سے خواہ وہ اپنے فن مین کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرفی ونحوی کم مائگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگون کی نگاہون سے گرجاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علما مشرق کے سیبویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ اون کے ہان ابن شلوبینی کا پایہ سیبویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا۔ یہ لوگ خود اپنے فن کے مجتہد تھے اور اندلس کو قواعد صرف ونحو مین اہل مشرق سے بےحد اختلاف تھا[2]،

چنانچہ اندلس کے صرفی ونحوی مجتہدین مین ابو علی الشلوبینی، ابن مالک، ابن الحاجب ابن سیدہ، ابن خروف رندی، حسن بن عصفور الاشبیلی، ابن طراوہ، سہیلی، وغیرہ نہایت پایہ کے

---

[1] نفح الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۳۴ و ۱۳۲، [2] ر جلد اول صفحہ ۱۰۳،

لوگ گذرے ہین، ابو علی شلوبینی کی کتاب التوطئہ، کتاب سیبویہ کے مثل مستند اور معتبر سمجھی جاتی تھی،[1] صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر مین بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا شعر مین طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غنا و موسیقی مین بھی اہل بغداد سے بے نیاز تھے، ہارون رشید کے اسحٰق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندلس مین زریاب مغنی اور حکیم ابن باجہ جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق مین کتاب العین لکھی، جس کو حروف تہجی کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خماسی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندلس مین کتاب المحکم اسی طرز پر لکھی اور اس مین جدت یہ کی کہ مشتقات اور تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے اون کو بھی داخل کر لیا، مشرق مین جوہری نے صحاح لکھی، اور ادھر مغرب مین محمد بن الحسین نے ابن سیدہ کی کتاب المحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا،[2] ابو الفرج اصفہانی کی کتاب لاغانی آغانی عرب کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہو، جس مین راگنیون کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات کا جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہون کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل یحییٰ خدج مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندلس کے راگون کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر مین ابی عبداللہ شقوری کی کتاب سراج الادب کتاب النوادر کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب للالی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابین ہین، اور مقابلۃً لکھی گئی ہین،[3] شعرا مین احمد بن محمد بن دراج قسطلی کا پایہ متنبی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج قسطلی کے علاوہ جعفر بن عثمان حاجب، احمد بن عبدالملک بن مروان، اغلب بن شعیب، محمد بن شخیص، احمد بن فرج، عبدالملک بن سعید مرادی، اندلس کے مشہور بے نظیر شعرا گذرے ہین،[4]

---

[1] نفح الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۳۷، [2] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۸۳، [3] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۳۷، [4] ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۳۵

وہ بھی عوام کے خوف سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں[1]، یہی وجہ ہو کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ مین جو لوگ کتابین تصنیف کرتے تھے وہ اپنی کتابون کو بیحد چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفہ مامون ابن منصور کے حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ مین منہمک رہنے کی پاداش مین قتل کیا گیا[2]، اسپین مین فلسفہ سے جو عام نفرت پھیلی ہوئی تھی اوس کا یہ عالم تھا کہ ابن باجہ کا ایک ہمعصر فاضل عبد الملک بن واہب اشبیلیہ مین انھین مشاغل مین مصروف رہتا تھا، لوگون نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرف اون چند موٹے مسائل پر محدود کر دے جو مذہبی عقائد کے خلاف نہین ہین، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ مین پایا تو اپنے تلامذہ کو عام مجالس مین مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات مین بھی اس نے اس طور پر ترمیم کر دی کہ لوگون کو گرفت کی گنجائش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ مین ایک اور فلسفی مطرف نامی رہتا تھا، فلسفہ مین انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر اس کو ملحد سمجھتے، اور اس کے ساتھ مجالست و مواکلت سے پرہیز کرتے تھے، اور جو کتابین وہ تصنیف کرتا تھا وہ کیڑون کی خوراک کے کام آتی تھین کیونکہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے[3]

لیکن باینہمہ مشرقی ممالک سے علمی تعلقات قائم تھے، یعنے تحصیل علوم کے لیئے اسپین سے لوگ مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے، اور یہان کے اہل کمال قدر دانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والون میں زیادہ حصہ اون لوگون کا ہوتا تھا جو مشرق کے ائمہ سے فقہ و حدیث کی سماعت کے لیے سفر کرتے تھے، لیکن اون مین کبھی وہ لوگ بھی نظر آجاتے تھے جنھین منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کھینچ لاتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابون کا ترجمہ پہلے پہل عربی زبان مین مشرق مین کیا گیا، اور پہلے پہل ان علوم کا چرچا بھی مشرق ہی مین ہوا، لہذا اہل

[1] نفح الطیب جلد اوّل صفحہ ۱۰۲، [2] ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۳۰، [3] تذکرہ ابن رشد از تیمان صفحہ ۲۰

مغرب کے لیئے اِن علوم کی تحصیل کی غرض سے مشرق کا سفر ناگزیر تھا، غرض اِن دور دراز ممالک کے باہمی علمی تعلقات کی بنا پر اسپین اور مراکش مین بھی کبھی کبھی فلسفہ کا جلوہ نظر آجاتا تھا، سب سے پہلے اِن اطراف مین اِس فتنہ کا پتہ تیسری صدی ہجری سے چلتا ہی، اسحٰق بن عمران بغداد کا ایک مشہور طبیب تھا، وہ زیادۃ اللہ بن ثعلب کے زمانہ مین افریقہ گیا، زیادۃ اللہ بن ثعلب نے اوس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، چنانچہ مغرب مین اوسی کے ذریعہ سے طب و فلسفہ کا ظہور ہوا، اِس سے پہلے مغرب مین لوگ فلسفہ سے واقف نہ تھے[1]،

اسحٰق کے شاگرد اسحٰق بن سلیمان نے اپنے اوستاد سے زیادہ اِن فنون مین کمال حاصل کیا، یہ یہودی تھا، مصر میں کحالی کا پیشہ کرتا تھا، وہان سے قیروان آیا اور یہیں سکونت اختیار کر لی اسحاق بن عمران سے یہین طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، اِس کے بعد اسماعیلیون کے پہلے داعی عبید اللہ المہدی کا طبیب خاص مقرر ہوا، منطق و فلسفہ کا بڑا ماہر تھا، ۳۲۰ھ مین وفات پائی، آلٰہیات مین اس کی ایک کتاب بستان الحکمۃ نامی ہے، اور منطق مین بھی اس کی ایک تصنیف مدخل کے نام سے موجود ہے[2]،

لیکن ابھی تک یہ فتنہ باہر ہی باہر تھا، یعنے خاص اسپین کے حدود اِس آشوب سے پاک تھے، اِس زمانہ کے قریب قریب ایک شخص ابن السمینہ نامی خاص اندلس سے تحصیل علوم کے لیئے مشرق روانہ ہوا، یہ نحو، فقہ، حدیث کا ماہر تھا، اِس کے سفر کی اصلی غرض محض فلسفہ کی تحصیل تھی، مشرق سے جب یہ واپس آیا تو مشرق کے دو تحفے اپنے ساتھ لایا جن سے اس کے اہل ملک پہلے ناواقف تھے، یعنی اعتزال اور فلسفہ، اب اِس کی فقہ دانی مین اعتزال و فلسفہ کی بھی آمیزش ہو گئی، اِس نے ۳۱۵ھ مین وفات پائی[3]،

اب منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق اسپین کے باشندون میں اتنا بڑھا کہ احمد و عمر دو حقیقی بھائی ۳۳۰ھ مین خاص انھین علوم کی تحصیل کی غرض سے بغداد گئے، اور ۳۵۱ھ مین واپس آئے

[1] طبقات الاطبا لابن ابی اصیبعہ صفحہ ۳۶، [2] ایضاً جلد دوم صفحہ ۳۷ [3] ایضاً جلد دوم صفحہ ۹۴۳ و نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۲۲۳۔

یہان خلیفہ حکم نے اون کو اپنے خاص درباریون مین جگہ دی، اور جب مدینۃ الزہرا اوس نے آباد کیا
تو ان دونون کو بھی وہین رہنے کا حکم دیا گیا[1]، ایک اور مشہور فاضل محمد بن عبدون الجیلی نے بھی اسی
غرض سے ۳۴۷ھ مین ممالک مشرقیہ کا سفر کیا اور ابو سلیمان محمد بن طاہر سیستانی بغدادی سے جو اس
زمانہ مین سب سے بڑا منطق دان تھا منطق و فلسفہ کی تحصیل کی اور ۳۶۹ھ مین اپنے وطن واپس آیا[2]،

حکم کے دور حکومت مین قرطبہ مین ایک اور فاضل مسلمہ بن احمد مرجیطی کی بڑی شہرت تھی،
وہ علوم ریاضیہ کا ماہر تھا، جب اوس نے ۳۹۸ھ مین وفات پائی ہی تو اوس کے تلامذہ ابن السمح ابن
الصفار، زہراوی، کرمانی، ابن خلدون حضرمی، وغیرہ علوم عقلیہ کے درس و اشاعت مین مشغول تھے،
اور ان لوگون نے فلسفہ دانون کی ایک معقول تعداد ملک مین پیدا کر دی تھی[3]، مسلمہ بن احمد کو علم
کیمیا اور سحر و طلسمات مین بھی کافی دخل تھا، اِس کی دو کتابین رتبۃ الحکیم علم کیمیا مین اور غایۃ الحکیم
سحر و طلسمات مین بہت مشہور ہین[4] غرض ایک ہی صدی کے اندر اندر اندلس کی علمی حالت مین اسقدر
انقلاب ہو گیا کہ یا تو لوگ منطق و فلسفہ کے نام سے پہلے چراغ پا ہوتے تھے، اور یا اب لوگون کو ان علوم کا
اتنا شوق بڑھا کہ ابو عبد اللہ الکتانی کا خود بیان ہے (جس نے ۴۲۰ھ مین انتقال کیا) کہ جب اوس نے
منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبدون جیلی کے علاوہ فلسفہ دانون کی ایک جماعت کثیر مثلاً
عمر بن یونس، احمد بن حکم، محمد بن ابراہیم، محمد بن مسعود بجانی، محمد بن میمون، قید بن نجم، سعید
ابن فتحون، ابو الحارث اسقف، ابو مرین بجانی، مسلمہ بن احمد مرجیطی، موجود تھے، اور ابن الکتانی
نے اِن سب کی شاگردی کا فخر حاصل کیا[5]، اِن مشہور فلسفہ دانون کے علاوہ عبد الرحمن بن
اسمٰعیل، ابن وافد لخمی (متوفی ۴۶۷ھ) عمر بن احمد اشبیلی (متوفی ۴۴۰ھ) ابن جلجل، اور عمر بن
عبد الرحمن کرمانی بھی اندلس کے مشہور فلاسفہ ہین، عبد الرحمن بن اسمٰعیل نے اپنے وطن مین

[1] طبقات الاطباء صفحہ ۴۲، [2] ایضاً صفحہ ۴۶، [3] ایضاً صفحہ ۴۳، [4] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۴۵، [5] طبقات الاطباء صفحہ ۴۰،

شہرت حاصل کرکے خلیفہ عامر منصور کے زمانہ مین جب فلسفہ شاہی عتاب مین تھا، مشرق کا سفر کیا، اور وہین سکونت اختیار کرلی، اور عمر بن عبد الرحمن کرمانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے صحرا نوردی اختیار کی، اور حران کے حابی فضلا سے علوم کی تحصیل کرکے وطن واپس آیا، پہلے پہل رسائل اخوان الصفا کی اشاعت اندلس مین اسی نے کی ہے، ۴۲۵؁ھ مین انتقال کیا[1]

لیکن باوجود اس کے فلسفہ دانون کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہو گیا تھا جو آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت مین انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگون کی ملک مین کمی نہ تھی جو فلسفہ کی عداوت مین ہر قسم کے جور و فساد کو روا رکھتے تھے، کتابون کے نذر آتش کرنے مین اون کو باک نہ تھا، فلسفیون کے قتل کرنے مین اون کو خوشی ہوتی تھی، اون کے مال وجائداد کے لوٹنے سے اونھین پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت مین وہ سب کچھ کرنے کے لیئے ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر بربری قبائل پر مشتمل تھا، اسپین کی اس مین کچھ تخصیص نہین، ہر ملک مین عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت سی ہوتی ہی، اور یہ نفرت اوس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہو جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین مین مسلمانون کی جو حالت تھی وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کرکے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گو اسپین مین جاکر بس گئے تھے، لیکن وہان کی عیسائی قومین اپنے تعصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانون کو اجنبی سمجھا کین، اور جب خلیفہ منذر کے بعد بنی امیہ کی حکومت مین ضعف پیدا ہوا تو متعدد چھوٹی چھوٹی مسلمان ریاستون کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی صوبون مین عیسائیون نے بھی زور باندھکر اپنی ایک نئی ریاست علیحدہ قایم کرلی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستین

[1] اخبار الحکما قفطی صفحہ ۱۶۲،

مسلمانون پر حملہ کرتین تو اندرون ملک کے عیسائی بھی اون کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانون کو ہمیشہ جہاد مین مشغول رہنا پڑتا، اس بنا پر اندلس کے خلفار بھی زیادہ تر عوام الناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور اون کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندلس مین دربار ہمیشہ علمار و فقہار کے ہاتھ مین رہا، اور فلسفہ و انون کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہین ہوا،

جس زمانہ مین اسپین مین فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبد الرحمن اوسط سریر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک مین عام بدنظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چہار طرف نئی نئی ریاستین پیدا ہوگئی تھین، عیسائیون کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین مین اسلام کا خاتمہ ہے، لیکن عبد الرحمن نے تخت پر بیٹھتے ہی جدید انتظامات شروع کردئیے، باغیون کا سر کچلا، نئی نئی ریاستون کو پھر سے فتح کرکے اپنی حدود مملکت مین شامل کیا، اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کرکے والنٹیرون اور باقاعدہ لشکر جرار کی جماعت کثیر کو ساتھ لیکر شمال کی عیسائی ریاستون پر چڑھ دوڑا، لیکن افسوس ہو کہ باوجود متواتر حملون کے یہان اوس کو کامیابی نصیب نہین ہوئی، ان پہاڑی ملکون کے اندر عیسائیون نے کچھ اس طرح مورچے قایم کیے تھے کہ خارجی غنیم تھک کر واپس چلا جاتا، اور یہ پھر اوسی طرح امن و امان سے بسر کرنے لگتے، عبد الرحمن نے اپنے پنجاہ سالہ عہد حکومت مین، جس کو مسلمان مورخین "عہد زرین" کہتے ہین، عیسائیون پر متواتر حملہ کرکے عوام مین اسقدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگون کو عہد صحابہ یاد آگیا، اور جب وہ مرا ہی تو لوگ اوس کو یاد کرکے آٹھ آٹھ آنسو روتے تھے، اور شعرار نے اس موقع پر بنظیر مرثیے تصنیف کرکے اوس کی یاد کو دلون سے محو ہونے دیا،

عبد الرحمن کے بعد جب ۳۵۰ھ مین اوس کا بیٹا الحکم المستنصر تخت پر بیٹھا تو لوگون کو اوس سے بے انتہا توقعات تھین، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ بھی اپنے باپ کی طرح عوام مین مقبولیت حاصل کریگا، عیسائیون کی خارجی اور داخلی طاقتون کو شکست دیگا، اور اسلام کی حمایت مین اپنا تن من قربان کردیگا، لیکن خوبی قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مرد میدان نہ تھا جو جہاد مین اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام الناس کا دشمن تھا، اور اہل علم خاصکر فلسفہ دانون کے گروہ سے اوس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجال، انساب، اور تاریخ کا ماہر تھا، اسکے ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن اصبغ، احمد بن رحیم، محمد بن عبد السلام خشنی، اور زکریا بن خطاب، جیسے اجلۂ محدثین سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اجلۂ محدثین سے اس کو روایت کی اجازت بھی حاصل تھی[1]، ان ذاتی اوصاف کے علاوہ اہل علم کا قدردان اور مطالعہ کا بھی بیحد شوقین تھا، چنانچہ ابو عبد اللہ القالی، صاحب کتاب الامالی جب بغداد سے اندلس آیا ہے تو حکم نے اس کی شاہانہ خاطر مدارات کی، اس کو کتابون کے جمع کرنے کا اتنا شوق تھا کہ اس کے قاصد دمشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا غرض ہر علمی مرکز مین اس غرض سے چھوٹے ہوئے تھے کہ جب کہین کوئی نئی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتبخانہ کے لیئے اس کا ایک نسخہ فراہم کرین، قاصدون کے علاوہ کتب فروشون اور تاجرون سے بھی اس کی معاملت رہتی تھی جو دور دور سے اس کے لیئے نادر کتابین فراہم کرکے لاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ مین یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ابو الفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اس غرض سے بھیجے کہ اس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتبخانہ کے لیئے محفوظ کرلیا جائے، اسی طرح قاضی ابو بکر ابہری جب مختصر ابن عبد الحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو اون سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض ان مختلف طریقون سے جو کتابین فراہم کی گئین،

[1] نفح الطیب جلد اول صفحہ ۱۸۴،

اوس نے ایک بے نظیر کتبخانہ کی بنیاد رکھی گئی جو کم و بیش چار لاکھ کتابون پر مشتمل تھا، یکیہ الخصی جو اس کتبخانہ کا افسر اعلیٰ تھا، بیان کرتا ہی کہ کتبخانہ کی فہرست ۴۴ جلدون مین تیار کی گئی تھی، ہر جلد مین بیس ورق تھے جو کتابون کے [illegible] تھے، اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لیئے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا بہترین جلدساز اور خوشنویس بھی ملازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین منقش جلدون کی تیاری مین مصروف رہتے، اور خوشنویس کتابون کی نقل مین جن کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا تھا،

اس کتبخانہ کی وسعت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہی کہ عربی دیوانون کی تعداد اسقدر تھی کہ فہرست کے ۰۰ صفحے صرف اون کے نامون کے نذر ہوئے، پھر یہ سارا مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے رطب و یابس کا محض انبار نہ تھا، بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر و کمیاب کتابین فراہم کی گئی تھین کیونکہ حکم خود بھی بڑا مبصر اور ناقد فن تھا، اسکے شوق کتب بینی اور وسعت مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتبخانہ مین شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ گذری ہو، یا جس کے حاشیہ پر حکم نے مصنف کتاب کا نسب اور سال وفات نہ لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابین تو وہ تھین جن کے سرورق یا حاشیہ پر بعض نادر علمی فوائد اوس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتبخانہ مین فلسفہ کا بھی بیش بہا ذخیرہ موجود تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا، اور یہ کتابیں فلسفہ کی ترویج کا بڑا سبب ہوئیں[1]،

حکم مستنصر کے بعد جس کی وفات ۳۶۶ھ مین واقع ہوئی اوس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا، اوس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور فقیہہ و قاضی تھا، اپنے بیٹے ہشام کا نگران اور اتالیق مقرر کر گیا تھا، ابن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود اپنی محنت و مشقت سے حکومت مین اعلیٰ مراتب حاصل کیئے تھے، اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا، لیکن حکم کی آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک فطرت نے زور دکھایا، اور وہ نمکحرامی پر آمادہ ہو گیا، اتفاق سے ابی عامر نے اپنی چالاکیون کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی مان عروہ کو بھی اپنے دام مین پھنسا لیا، عروہ

[1] نفح الطیب جلد اول صفحہ ۱۸۰، و ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۶ و تذکرہ ابن رشد رینان صفحہ ۲

جو اپنے بیٹے کی نادان دوست تھی ابن ابی عامر کے مشورون پر بلاتکلف عمل کرتی، اور ابن ابی عامر ہر روز ایک نئی سازش مین مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ مین تمام قدیم درباریون نیز سردارانِ عرب کو برطرف کرکے اِس نے اپنا اقتدار اسقدر قایم کرلیا کہ اب بلاتکلف اِس کے دستخطون سے احکام جاری ہونے لگے، سکہ مین بجائے ہشام کے نام کے اِس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام کے پڑھے جانے لگے، اور تمام ملک مین وہی خلیفہ مشہور ہوگیا، یورپ کے بادشاہون کے مراسلات بھی اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستین بھی اسی کو خلیفہ سمجھتین[1]، لیکن اتنا اقتدار حاصل کرلینے کے باوجود ایک موقع پر جب اِس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علماء کے گروہ مین میرے بعض مخالفین موجود ہین، تو

"اس نے فوراً علماء و فقہاء کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر مین اون سے یہ سوال کیا کہ اون کے خیال مین فلسفہ و منطق کی کون کون کتابین ملک مین عام اشاعت پذیر ہوکر بھولے بھالے مسلمانون کے عقیدون کو خراب کررہی ہین، اسپین کے مسلمان اپنے تعصب دینی کے لیے مشہور ہی تھے اور فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، اِن لوگون نے فوراً ممنوع الاشاعت کتابون کی ایک طویل فہرست تیار کرکے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے اِن لوگون کو رخصت کرکے فلسفیانہ کتابون کے جلانے کا حکم دیدیا[2]"

حکم کا بینظیر کتبخانہ جلکر خاک سیاہ ہوگیا، اور جو کتابین جلنے سے بچ رہین وہ بربرون کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ مین نذر آتش ہوئین غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی ساری دولت لٹگئی اور بےبس ہشام مُنہ تکتا رہ گیا[3]، ابی عامر کی غرض اِس فعل سے صرف یہ تھی کہ عوام کی رضامندی حاصل کیجائے اور فقہا اوس کے دست و بازو بنجائین، چنانچہ اوس کی یہ غرض فوراً حاصل ہوگئی، اور تمام ملک مین وہ حامی ملت مشہور ہوگیا ۔ ۔ ۔ چھپکر وہ خود فلسفہ کے مطالعہ مین مشغول رہتا تھا[4]، ان ذرائع سے جب اوس نے

[1] ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۷ و ۱۴۸، [2] ڈوزی تاریخ اسپین باب ہشتم و مین پول صفحہ ۱۶۲، [3] ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۶، [4] نفح الطیب جلد اول صفحہ ۱۰۳

فقہا کی رضامندی حاصل کرلی تو اب اوس کو عیسائیون سے جہاد کرنے کی فکر دامنگیر ہوئی، قسمت اس کے ساتھ تھی، اتفاق سے ہر میدان وہ جیت لایا، اور اس کے صلہ مین قوم نے اوس کو "منصور" کا خطاب عطا کیا،

اب دربار فقہا، کے ہاتھون مین تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار مین فلسفہ دانون کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طب و فلسفہ سے فراغت کرکے اندلس واپس آتا، حکم اوس کو اپنے دربار سے وابستہ کرلیتا، حکم کے دربار مین جو مشہور فلسفہ دان بارسوخ تھے اون مین احمد بن حکم بن حفصون، اور ابو بکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے، لیکن حکم کے بعد عوام کی رضامندی حاصل کرنے کے لیئے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکالدیا، چنانچہ اسی زمانہ مین مشہور فلسفی عبد الرحمن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق مین پناہ حاصل کی،

حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتون سے محروم رہا، اور منصور نے تو اوس کو مٹانے کی بھی کوشش کی، لیکن حکم کے زمانۂ حکومت مین شاہانہ فیاضیون کے زیر سایہ رہکر فلسفہ نے ملک مین جو ترقی حاصل کی تھی اوس کا ایک زرین پہلو یہ تھا کہ مسلمانون کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیون اور عیسائیون کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علمائے یہود و نصاریٰ کو دربار مین جگہ دی اور اون کو اوس رتبہ پر پہونچایا کہ وہ بیش قرار قیمتین صرف کرکے علوم و فنون کی بہترین کتابین مہیا کرین، چنانچہ حکم کے زمانہ تک اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ مین بغداد کے یہود کے محتاج تھے اور ضرورت کے وقت وہین سے فتوے منگواتے تھے، لیکن جب حکم نے حسدار بن اسحٰق کو جو ایک نامور یہودی عالم طبیب تھا دربار مین داخل کیا اور دولت سے مالامال کردیا تو اوس نے زر کثیر صرف کرکے بغداد اور دیگر مشرقی ممالک سے مذہبی کتابین منگوائین اور اندلس مین اون کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود بغداد اور مشرقی ممالک کے یہودیون سے بے نیاز ہوگئے،

ل طبقات الاطباء صفحہ ۵۰،

حکم کی اِن فیاضیون اور شاہانہ عنایتون سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی، یعنے مسلمان یہود و نصاریٰ سب مین فلسفہ و معقولات کی تعلیم یکسان پھیل گئی، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اِن فرقون مین باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث اِن مین بے تعصبی اور مذہبی رواداری کا بھی عام رواج ہوگیا اور ارض اندلس مین باہمی خونریزی کے واقعات جو اکثر پیش آیا کرتے تھے یکسر موقوف ہو گئے، ہر فرقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام کی نظر سے دیکھنے کا سبق سیکھا اور ایک عام سویلزیشن اندلس مین پیدا ہو گیا، جس مین مسلمان یہود و نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے، اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے کیونکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس مین مختلف الادیان قومین آباد ہوتی ہین، وہان مذہب ایک عام برادری پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہی، بلکہ ان ممالک مین اکثر مذہب ہی خونریزی کا باعث ہوتا ہی، پس ایسے مواقع پر خونریزی اور فساد کے روکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندون کو اون کی اپنی دماغی ترقی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست مین فلسفیانہ اُصول کا پابند بنا دیا جائے، اِس وقت یقیناً تمام مختلف الادیان قومون مین ایک خاص طرح کی ہمرنگی پیدا ہو جاتی ہی، جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوئی ہی یہی نتائج صالحہ تھے جو حکم کے اِس طرز عمل سے اندلس مین پیدا ہوئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا،

اِس کے علاوہ حکم کے اِس طرز عمل سے دائرۂ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہوا کہ یہودیون اور عیسائیون مین فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ ملگئی، کیونکہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی وہ صرف مسلمانون تک محدود تھی، عیسائیون اور یہودیون سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب منصور نے فلسفہ کی تعلیم کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی تو اوس کا اثر یہود و نصاریٰ پر نہ پڑ سکا، اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم مین مصروف رہے، کیونکہ غیر مذہب والون کو اسلامی

حکومتون مین ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اسلئے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پڑھتے پڑھاتے تھے، اِن سے کوئی تعرض نہین کرسکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی فلاسفہ کا سلسلہ ملک مین لگاتار جاری رہا اور ایک مرتبہ اون مین فلسفہ کی اشاعت ہوجانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم اون مین بند نہین ہوئی اور اون کے ذریعہ سے چپکے چپکے مسلمانون مین بھی فلسفہ کی مشعل دھندلی دھندلی روشن رہی، یہود اور عیسائیون مین جو فلاسفہ اور اطبا، پیدا ہوئے اون مین سے بعض تو خاص حکم کے درباری تھے، مثلاً حسدائے بن اسحاق، اور بعض نے امرائے اندلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیے،

اِس سلسلہ مین منجم بن فوال یہودی جو سرقسطہ (ساراگوسا) کا باشندہ تھا نہایت نامور طبیب و فلسفی تھا، علم منطق اور الٰہیات مین اوس کو زیادہ دخل تھا، اسی طرح مروان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا ہے جو منطق اور فلسفہ مین دستگاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانون کا بھی ماہر و ادیب تھا، اسحٰق بن قسطار ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق مجاہد عامری اور اوس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار مین طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اِس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور فقہ یہود کا بھی ماہر تھا، ۴۷۸ھ مین انتقال کیا، اِن کے علاوہ حسدائے بن یوسف بن حسدائے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد مین تھا، عربی زبان کا ماہر اور قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبعیات اِس کے مخصوص فن تھے، موسیقی مین بھی دخل تھا، ۴۴۵ھ مین عین عنفوان شباب مین انتقال کیا،

اِن اطبا و فلاسفہ کے علاوہ میمونیون کا خاندان بھی فلسفہ دانون مین شہرت رکھتا ہے، اور ابن جبرول بھی اسپینی یہودیون مین نامور فلسفی ہوا ہے، یہ دونون سلسلے خاص خاص فلسفیانہ مذاہب کے

طبقات الامم ... [illegible]

موجد ہونے [illegible] چونکہ یورپ [illegible] مشہور رہین یہان تک کہ مشہور یہودی مستشرق موسیو منک نے میمونیون اور ابن جبرول [illegible] فلسفہ پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہی، اسلیئے ہم اون کا تذکرہ کتاب مین کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح وبسط سے کرینگے، اور اون کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح وبسط سے بیان کرینگے

غرض حکّام کی علمی قدردانیون اور فیاضیون، اہل ملک کے علمی شوق، اسپین کی قدرتی خوبیون آب وہوا کی موزونیت، باشندون کے اعتدال مزاج، اور یہودی، مسلمان، اور عیسائی فرقون کے باہمی علمی تعلقات، اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اس خوبصورت ملک مین معقولات کی تعلیم کچھ اس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہو گئی تھی کہ اس کے برباد کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششین کیجاتی تھین وہ ناکامی کی حد تک جا کر فنا ہو جاتی تھین اور باشندون کا شوق و انہماک ان علوم مین اتنا بڑھا ہوا تھا کہ منصور عامر کی کوششین بھی اس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ سکین، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک مین دماغی ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہین تو اون کے ساتھ باشندون مین آزاد خیالی بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات، اپنے افکار، اور اپنے عواطف وجذبات مین موجودہ پست حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ خیالات اور افکار تک رسائی حاصل کرے، اور یہ بدون اس کے ناممکن ہو کہ پست دماغی جس قدر جلد ممکن ہو مٹجائے، لیکن جب ایک بار باشندون کی دماغی ترقی اون کو اعلیٰ ادراکات وافکار تک پہنچا دیتی ہو تو پھر اوس کے بعد آزاد خیالی کی اوس لہر کو دنیا کی کوئی طاقت روک نہین سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششین کی جاتی ہین وہ اس اندرونی دماغی طاقت سے ٹکرا کر فنا ہو جاتی ہین، چنانچہ اندلس مین بھی یہی ہوا کہ ناعاقبت اندیش بادشاہون اور متعصب ملّاؤن نے ہر چند فلسفہ کو مٹانا چاہا، لیکن ان کوششون کے علی الرغم فلسفہ باشندون کی دماغی ترقی کے لیئے برابر غذا فراہم کرتا رہا اور اوس کی اندرونی طاقت مین کبھی ضعف نہین پیدا ہوا،

چنانچہ مورخ ابن سعید نے جو ۱۲۶۰ء مین زندہ موجود تھا اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے

بیان کیا ہے کہ اِس زمانہ مین باوجودیکہ بعض متعصب امرا فلسفے کے مٹانے کے درپے ہین فلسفہ کی تسلیم
باشندون مین عام طور پر جاری ہو، اور بعض نڈر امراء اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہین،
غرض جاہل منصور عامری کوششین گو حکم کے بنظیر کتبخانہ کے برباد کرنے مین کامیاب ہوگئین،
لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزادخیالی کو اون سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا، اور زمانۂ مابعد مین بھی یگانۂ
روزگار فلاسفہ اندلس مین پیدا ہوتے رہے جن مین موسی بن میمون، ابن جبرول، ابن باجہ، ابن الطفیل
ابن رشد، اور خاندان بنی زہر کے افراد بہت ممتاز ہین، اور گو ان ممتاز افراد کے دماغی فیوض و ثمرات
نظر اپنے ملک کے باشندون کی بدقسمتی سے بادمخالف کی مقاومت کی تاب نہ لاسکے، لیکن اون کے
نتائج افکار نے یورپ کے دوسرے اجنبی ممالک مین اشاعت پذیر ہوکر وہان کے باشندون کی
دماغی حالت مین حیرت انگیز انقلاب پیدا کردیا اور عقلیت (ریشنلزم) کے فوائد و برکات کو وقف
عام کرکے انسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہین کھول دین،

باب دوم

ابن رشد کے سوانح زندگی

(۱) ولادت وابتدائی حالات، ابن رشد کا خاندان، ابن رشد کا دادا احمد ابن رشد، اوس کا عہدۂ قضا، اوس کے بعض سیاسی اعمال، اوس کی وفات، ابن رشد کا باپ احمد بن رشد، ابن رشد، ابن رشد کا نام وکنیت، اس کے سن ولادت مین مورخین کا اختلاف،

(۲) ابن رشد کی تعلیم وتربیت اور سن رشد، اندلس کا نصاب تعلیم، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم، ادب کی تعلیم، فقہ وحدیث کے اساتذہ، طب وفلسفہ کا ذوق اور ابن باجہ کی شاگردی ابوہارون الترجالی، ابن رشد کا سن رشد اور اوس کی سوسائٹی، خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال، محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات،

(۳) عہدۂ قضاء اور دربار کے تعلقات، ابن رشد کا فضل وکمال اور شہرت، موحدین کا دور حکومت، عبدالمؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی، عبدالمؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق، یوسف بن عبدالمؤمن کا عہد حکومت، اس کے عہد حکومت مین فلسفہ کی سرپرستی، ابن رشد کی نسبت ابن الطفیل کا مادحانہ اظہار خیال، یوسف بن عبدالمؤمن کے دربار تک ابن الطفیل کی وساطت سے ابن رشد کی رسائی، ابن رشد کی دنیوی ترقی اور اشبیلیہ کی قضارت

ابن رشد کا سلسلۂ ایاب وذہاب اور کثرت اشتغال، بعد کے واقعات، قرطبہ کی قضارت اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت، اور اوس کا علم وفضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث ومباحثہ اور بے تکلفی کا حال، واقعۂ ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز،

(۴) **ابن رشد کی تباہی کے اسباب**، ابن رشد کی تباہی کے اسباب مین مورخین کا اختلاف، انصاری کی پہلی روایت، انصاری کی دوسری روایت، انصاری کی تیسری روایت، قاضی ابومروان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے اسباب تباہی کے متعلق اسباب تباہی کی اصلی تحقیق، عام مسلمانون مین فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کی وجہ، چھٹی صدی ہجری کے مسلمانون مین فلسفہ سے نفرت کا حال، بغداد مین خلیفۂ مستنجد کے زمانہ مین فلسفہ کی کتابین کیونکر جلائی گئین، عبدالسلام بغدادی کی کتابون کے جلائے جانے کا واقعہ، یوسف سبتی کی عینی شہادت، اندلس مین فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ مین ابن رشد کے انہماک کی کیفیت، ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت،

(۵) **تباہی کے واقعات**، میدان ارک سے منصور کی واپسی اور دوسرے جہاد کی تیاری، طلیطلہ کے میدان جنگ سے منصور کی واپسی اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور ابن رشد کے متعلق حاسدون کی کارروائیان، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، دربار کے واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلاوطنی، منصور کا فرمان، منصور کے حکم سے ملک مین فلسفیانہ کتابون کی بربادی کے واقعات اور اون کی تفصیل، اس خدمت پر ابوبکر بن زہر کی ماموری ابن زہر کی دیانتداری کا حال، اور اوس پر منصور کے اعتماد کا سبب، ابن زہر کے خلاف شورش کرنے والون کے ساتھ منصور کا برتاؤ، عتاب شاہی مین ابن رشد کے دوسرے ساتھیون کا ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شعراء کی مسرت آمیز نظمین، تباہی کے زمانہ مین ابن رشد کی ذلت

اوس کی جلا وطنی اور قید کی سختیون کا حال،

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات، عیسائیون سے مصالحت کرکے مراکو کے جانب منصور کی واپسی، بعض امرائے دربار کی سفارش سے ابن رشد کی عفو تقصیر، اوس کے عہدون کی بحالی، اوس کے دوسرے ساتھیون کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی وفات، سن وفات کے متعلق مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات محی الدین بن عربی کی عینی شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستون کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت، اور عبدالواحد کی عینی شہادت، ابن رشد کی اولادین احمد بن رشد، عبداللہ بن رشد،

(۱)
ابن رشد کی ولادت وابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے جس عرب خاندان مین پیدا ہوا وہ نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا، اور اپنے علم وفضل کے لیئے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اِس خاندان مین قضارت و علم وفضل دونون ساتھ ساتھ چلے آتے تھے اور اس طرح حکومت مین بھی اِس خاندان کے افراد معزز عہدون پر ممتاز ہوتے تھے،

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت مین تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہین کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اِس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخون سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہین چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش مین جب شاہی عتاب نازل ہوا ہے تو دشمنون نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کے خاندان کا پتہ نہین، اور جتنے عرب قبیلے

اندلس مین آباد ہین، اون مین سے کسی سے ابن رشد کا سلسلۂ نسب نہین ملتا، اسلئے وہ یقینی طورؔ
یہودی نومسلمون کے خاندان سے ہے، اور اسی مناسبت کی بنا پر لوسینیا مین جو یہودیون
کی بستی تھی جلا وطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت یہ دشمنون کی کارستانیان ہین جو اس ذریعہ سے
اوس کی خاندانی شہرت کو مٹانا چاہتے تھے[1]،

اندلس مین عرب خاندان بکثرت آکر آباد ہو گئے تھے، یہان عرب کے ہر ایک قبیلے کے افراد آسانی
دستیاب ہو سکتے تھے، حمیری، مضری، حضرموتی، ہمدانی، قریش، غسانی، ناجی، اوس وخزرج
بنی ثعلب، بنی لخم، بنو جذام، غرض تمام قدیم عرب قبیلے یہان آکر بس گئے تھے، اور اون لوگون نے
ایک ایک صوبہ اور ایک ایک شہر اپنے لیئے الگ مخصوص کر لیا تھا، چنانچہ اوس وخزرج اور
انصار کے قبیلہ کے لوگ زیادہ تر صوبۂ غرناطہ مین آباد تھے، اور بنو ایاد اشبیلیہ مین، اسی طرح
ہر ہر قبیلہ کے لیئے پورا پورا صوبہ یا ایک ایک شہر خاص ہو گیا تھا، لیکن ان تمام قبیلون مین ہمیشہ

---

[1] زمانۂ حال کے مؤرخین مین مشہور فرنچ مستشرق ایم ڈوزی کا بھی یہ خیال ہے کہ ابن رشد کسی یہودی نومسلم خاندان سے تھا، وہ کہتا ہے کہ (۱) اسپین مین تمام فلاسفہ اور اطبا ریہودی یا عیسائی خاندان سے تھے اسکے علاوہ (۲) کوئی مؤرخ ابن رشد کے خاندان کا حال نہین بتاتا، حالانکہ ایک خالص عرب کا خاندان چھپا نہین رہ سکتا ہے، ان دو وجہون کی بنا پر ڈوزی ابن رشد کے خالص عربی النسل ہونے پر حرف نفی کرتا ہے، لیکن حقیقت مین یہ دونون باتین بے اصل ہین، اسپین مین فلسفہ اور طب محض یہودیون عیسائیون کے ساتھ خاص نہ تھے، ابوبکر بن زہر مشہور طبیب قبیلہ ایاد سے تھا، ابن طفیل ابن رشد کا مشہور استاد قبیلہ قیس مین پیدا ہوا تھا، مشہور ابن باجہ قبیلہ تجیب سے تھا، اسکے علاوہ خود فلسفہ سے خاندان مین سب سے پہلے ابن رشد ہی نے تعلق پیدا کیا تھا، اس سے پہلے خاندان مین کوئی بھی فلسفی یا طبیب نہ تھا، رینان کہتا ہے کہ فقہاء قرطبہ سے ابن رشد کے خاندان کا قدیمی تعلق رہا ہے، یہ دونون تعلق اس بات کو ظاہر کرتے ہین کہ ابن رشد کسی صحیح النسب عرب خاندان سے تھا، لیکن یہ بھی بے اصل بات ہے، امام ابوحنیفہؒ جو فقہ کے ایک رکن ہین نومسلم خاندان سے تھے، باوجود اسکے فقہ مین اسقدر کمال پیدا کیا تھا کہ فقہ مین ایک مذہب کے بانی ہوئے، اور ابو منصور اون کو عہدۂ قضا بھی دیتا تھا، لیکن اونھون نے خود اوس کو نامنظور کیا،

فسادات برپا رہتے تھے، مضری وحمیری قبائل کی باہمی عداوتین اکثر ظہور پذیر ہوا کرتی تھین، اِس کے علاوہ بربرون اور عرب قبیلون مین باہم صفائی نہ تھی، اِس بنا پر منصور بن ابی عامر، جو ہشام ثانی کا حاجب ووزیر تھا جب ہشام کو بیدخل کر کے سریر آرائے خلافت ہوا تو اوس نے اِن خونریزیون کے روکنے کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اِس قدیم طرز عمل کی کہ وہ اپنے نامون مین اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور ظاہر کرتے تھے اور قبائل وافخاذ وبطون کی صورت مین دیگر اہل عرب کی طرح اون مین بھی فرقہ بندی گویا رائج تھی، بالکل بند کر دیا، اور قبیلون کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کر دی، یہان تک کہ فوجون کی ترتیب مین بھی اوس نے اپنے اُصول کی اسقدر پابندی کی کہ قبیلہ وار کمپنیون کے بجائے مشترک قبیلون کی کمپنیان قایم کین، چنانچہ اِس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلون کے باہمی فسادات کے واقعات اندلس مین یکسر بند ہوگئے، اور اوس کے بعد سے قبیلون کے انتساب کا دستور بھی ترک کر دیا گیا؎

اِس بنا پر زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے خاندان کا حال منصور بن ابی عامر کے اِس جدید طرز عمل کے بعد پردہ خفا مین چھپ گیا، کیونکہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اِس سے بہت پیشتر ملک سے قبیلہ وار انتساب کا دستور بالکل اوٹھ چکا تھا، بلکہ منصور ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس مین یہ دستور عام طور رواج پذیر ہو گیا تھا کہ خاندان مین جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اوسی کے جانب اِس خاندان کے تمام افراد کے نامون کا انتساب کر دیا جاتا چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہی، اور اسی نام سے اسے شہرت ہے

بہرحال ابن رشد کے خاندان مین سب سے پہلے اِس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اِس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابو ولید تھی، مالکیہ مذہب کا امام تھا، یہ سنہ ۴۵۰ھ مطابق ۱۰۵۸ء مین قرطبہ مین پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زرق سے

؎ مقری جلد اول صفحہ ۱۳۰،

حاصل کیا اور حدیث کی سماعت جیانی، ابو عبد اللہ بن فرج، ابو مروان بن سراج، اور ابن ابی العافیۃ وغیرہ سے کی، قاضی عیاض مالکی محمد بن رشد کے تلامذہ سے ہین، فقہ مین اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا تھا کہ ۵۱۱ھ مین قرطبہ کا قاضی القضاۃ اور قرطبہ کی جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، لیکن ۵۱۵ھ مین عوام الناس کی سرکشی کے دوران مین مستعفی ہو کر خانہ نشین ہو گیا، سارے اندلس مین مالکیون کی امامت کا درجہ اسے فقہ مین حاصل تھا، دور سے لوگ اس کے پاس فقہی مسائل کے حل کرنے کی غرض سے آتے تھے[1]، ابن دران نے جو قرطبہ کی جامع مسجد کا امام تھا اس کے فتاوی کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکڑ مین تھا، اور اب پیرس کے شاہی کتب خانہ مین ہے[2]، اس کو تمام علوم شرعیہ مین گو خاص دخل تھا، لیکن اصول و فروع فقہ اور علم فرائض مین اپنے وقت کا امام تھا، فنون روایت سے زیادہ درایت اس پر غالب تھی، چنانچہ رینان اس کے مجموعۂ فتاوی کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کے پوتے ابن رشد کے خیالات کی تخم ریزی کے آثار اس کے مجموعۂ فتاوی مین صاف طور پر نمایان ہین،

شاہی دربار مین بھی اس کو بڑا تقرب حاصل تھا، اور اکثر وہ ملکی معاملات مین دخیل ہوتا تھا، چنانچہ ایک خانہ جنگی کے دوران مین سرکش رؤسا نے پیام مصالحت لیکر اس کو اپنے معتمد علیہ کی حیثیت سے سلطان مراکش کے پاس بھیجا اور وہ اپنے مشن مین کامیاب ہو کر وطن واپس آیا[3]، اس زمانہ مین مسلمانون کا حریف مقابل کیسٹیل کا بادشاہ الفانسو تھا، جو اکثر اندلس کی اسلامی ریاستون پر حملہ آور ہوا کرتا تھا، ان اسلامی ریاستون مین جو عیسائی آباد تھے وہ بھی اس کی اعانت کرتے تھے، اس لئے وہ اکثر اپنے حملون مین کامیاب ہوتا تھا، محمد بن رشد نے حالت کی نزاکت کا خیال کر کے خاص اس غرض سے ۱۳ مارچ ۱۱۲۶ء مین مراکش کا سفر کیا، اور سلطان مراکش سے درخواست کی کہ عیسائیون کو

[1] الدیباج المذہب فی طبقات علماء المذہب صفحہ ۲۷۸ و ۲۷۹، [2] مشاہیر عرب، [3] لیون افریقی صفحہ ۲۸۲،

اندلس سے جلاوطن کرکے افریقہ مین آباد کرا یا جائے، سلطان نے اِس صلاح کو نہایت پسند کیا اور اوس کے حکم سے ہزارون عیسائی اندلس سے نکلکر طرابلس الغرب اور بربری شہرون مین جاکر آباد ہوئے[۱]

محمد بن رشد نے ۱۱ ذیقعدہ شب یکشبنہ کو ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء مین قرطبہ مین انتقال کیا، اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرۂ عباس مین دفن کیا گیا، اِس کے بیٹے قاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی جنازہ پر لوگون کا بڑا مجمع تھا،[۲]

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۱۰۹۴ء مین پیدا ہوا تھا اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی جگہ حاصل کی، یعنے قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا ۱۱۶۸ء مین وفات پائی، اور اپنی یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قومون مین ارسطو کا نام دوبارہ زندہ ہوگیا،

ابن رشد کا نام محمد، کنیت ابوولید، اور لقب حفید ہے، سلسلۂ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد، اِس سے آگے پتہ نہین چلتا ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء مین اپنے دادا کی وفات سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا، اس کے سن ولادت مین اختلاف ہی، بعض مؤرخین ۵۲۰ھ مین ولادت کے قائل ہین، یہ ابن الابار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبد الواحد مراکشی کی روایت یہ ہی کہ جب ۵۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ء مین اِس کی وفات ہوئی ہے تو اوس وقت بحساب سنہ قمری وہ پورے ۸۰ برس کا تھا، اِس حساب سے اوس کا سال ولادت ۵۱۵ھ مطابق ۱۱۲۰ء ہوتا ہے،

---

[۱] ڈوزی، "تاریخ آداب وعلوم اندلس" جلد اول صفحہ ۳۵ و کانڈی تاریخ اسپین جلد ۳،

[۲] الدیباج المذہب صفحہ ۲۷۹،

(۲)

ابن رشد کی تعلیم وتربیت اور سن رشد

ابن رشد، چونکہ اندلس کے ایک ایسے خاندان مین پیدا ہوا تھا جو پشتہا پشت سے علوم وفنون کا مالک چلا آتا تھا، اسلئے خود اوس کی تعلیم وتربیت مین بے انتہا اہتمام کیا گیا، اِس کے باپ اور دادا دونون صاحبِ درس تھے، اور دور دور سے لوگ اِس خاندان کے افراد کے پاس تحصیل علم کی غرض سے آتے تھے،

اندنون اندلس کا طرز تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے، اور اس کے بعد اوس کو صرف ونحو، معانی وبیان، ادب وانشار کی طرف لگا دیتے تھے، اور اسی عرصہ مین مؤطا بھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس مین مالکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر مؤطا کو قبول عام حاصل تھا، اور بچپن کو ابتدار مین مؤطا پڑھا دینا حصول تبرکات کے لئے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنون ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہوجاتی تھی، اور اس کے بعد طالب علم جس فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور فقیہہ ابوبکر بن عربی نے اِس طرز تعلیم مین یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالب علم کو علوم ادبیہ کا درس دیتے تھے، اور اوس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی وحساب کا درس اون کے ہان ہوتا تھا، اِس کے بعد آخر مین قرآن حفظ کراتے تھے، اور یہان پر ابتدائی تعلیم ختم ہوجاتی تھی، لیکن اِس طرز کو اُندلس مین قبولیت حاصل نہین ہوئی، اور اخیر وقت تک اندلس کے نصاب مین کوئی اصلاح نہ ہوسکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصاب تعلیم کی بیحد شکایت کی ہے[1]،

بہرحال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اوس نے ملک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور مؤطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اِس سے فراغت

[1] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۷۴،

پانے کے بعد عربیت اور فنون ادب کی جانب توجہ کی جو اِس زمانہ مین اندلس کے نصاب تعلیم کے لازمی جزو تھے، چنانچہ اِس نے اِس مین اتنا کمال پیدا کیا کہ بچپنے مین شعر گوئی کرنے لگا، لیون افریقی کا بیان ہے کہ اِس نے بچپنے کے اِن اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی پند و نصائح پر مشتمل تھے بعد کو جلا دیا تھا، لیون نے اپنی کتاب مین نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہو کہ اوس کے خیالات و افکار مین بتقاضائے سن ترقی ہوئی، ورنہ اِس کے بچپنے کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز ہین[۱]

ابن الابار کا بیان ہے کہ متنبی اور حبیب کے دیوان اِس کو بر زبان یاد تھے، اور اکثر صحبتون مین اِن کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر برجستہ پڑھتا تھا[۲]، اسلامی شعراء کے علاوہ جاہلی شعراء کے کلام پر بھی اوس کو خاصا عبور تھا، چنانچہ اوس کی کتاب الشعر مین عنترہ، امراؤ القیس، اعشیٰ، ابو تمام، نابغہ، متنبی، اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جابجا بکثرت ملتے ہین[۳]،

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اِس زمانہ مین علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جزو خیال کیے جاتے تھے، اور اطباء و فلاسفہ تک یہ علوم ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطباء و فلاسفہ کے حالات مین ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ محدث و فقیہہ بھی تھے، ابوبکر بن زہر، کو جو اندلس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ مین بھی کمال حاصل تھا، اِس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم تھے، اِس کے باپ دادا قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اِس تقریب سے پہلے اِس نے فقہ و حدیث کی جانب رخ کیا، اور اپنے وقت کے اجلۂ محدثین، مثلاً حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو مروان بن مسیرہ، ابوبکر بن سمحون، ابوجعفر بن عبد العزیز، ابو عبد اللہ مازری، سے حدیث کی اور حافظ ابو محمد بن رزق سے فقہ کی تحصیل کی[۴]،

۱؎ "ابن رشد" رینان صفحہ ۲۹، ۲؎ الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۵، ۳؎ "ابن رشد" رینان صفحہ ۲۹، ۴؎ الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۴،

اپنے اِن خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اِس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک مین فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رواج ہوچکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود، لوگ یہ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپنے ہی مین طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اوس کی خدمت مین آکر تحصیل علم کرتا رہا[1]، لیکن ابن باجہ کا ۵۳۳ھ مطابق ۱۱۳۸ء مین عین عالم شباب مین انتقال ہوگیا، ابن رشد ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء مین پیدا ہوا تھا، اِس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ برس کی تھی اِس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر کمسنی مین اِس نے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی،

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابوبکر بن جزیول اور ابوجعفر بن ہارون الترجالی کی خدمت مین آکر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابوجعفر بن ہارون اِس زمانہ مین اِن علوم کا امام تھا، ترجالہ یا ٹرگزیلو کا رہنے والا تھا، لیکن اشبیلیہ مین ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا، اور وہان کے اعیان مین گنا جاتا تھا مشہور فقیہ و محدث ابوبکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب مین نہایت کمال حاصل کیا تھا، ارسطو اور دیگر حکمائے متقدمین کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ مین بھی اِس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجون کے باعث تمام ملک مین اِس کی شہرت تھی، چنانچہ اپنی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبدالمؤمن کے دربار مین ملازم تھا، آخر مین خانہ نشین ہوگیا تھا، اشبیلیہ مین وفات پائی،

غرض اپنے زمانہ کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اِس وقت وہ بیشمار علوم مین کمال پیدا کرچکا تھا، فقہ و حدیث مین اِس کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ اِس کا سوانح نگار ابن الابار کہتا ہے کہ فقہ و خلافیات و حدیث مین اس وقت ملک مین اوس کا

---

[1] طبقات الاطباء ذکر ابن باجہ صفحہ ۶۳، [2] طبقات الاطباء ذکر ابوجعفر بن ہارون الترجالی صفحہ ۷۵،

کوئی مثل نہ تھا اور طب و فلسفہ مین تو اِس کی ہمسری کا کوئی دعویٰ نہین کرسکتا تھا، کیونکہ ابن باجہ اور ابوجعفر الترجالی جیسے ائمۂ فن اِس کے اُستاد اور ابن الطفیل جیسا یگانۂ روزگار فلسفی اوس کا مربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے نکلکر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی مین اپنی جگہ فوراً پیدا کرلی، اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نکھری ستھری مجلس ادب مین وہ داخل ہوگیا، ابن الطفیل اور ابن باجہ کے علاوہ بنی زہر جو اِن دونون علم وفضل اور جاہ و دولت کے مالک تھے، اِن سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اِس وقت خاندان ابن زہر مین دو شخص ابو مروان بن زہر اور ابو بکر بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اِس خاندان کا مورث اعلیٰ محمد بن مروان بن زہر ایادی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اور نہایت مشہور محدث و فقیہہ تھا، اوس کے بیٹے ابو مروان بن عبد الملک نے مشرق جاکر طب کی تحصیل کی، اور وہان سے واپس آکر ایک مدت تک قیروان اور مصر مین طبابت کرتا رہا، اِس کے بعد دانیہ مین مجاہد عامری کے دربار کا رُخ کیا، لیکن دانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ مین چلا آیا، اور آخر عمر تک یہین رہا، ابو مروان کے بعد سے طب اِس خاندان کا موروثی فن ہوگیا، اور اِس خاندان نے اتنی مرجعیت حاصل کی کہ اوس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گئے، چنانچہ اسی سلسلہ مین ابو مروان بن العلاء بن زہر بھی پہلے ملثمین کے دربار مین داخل ہوا، اور جب عبد المؤمن سلسلۂ موحدین کے پہلے تاجدار نے اندلس کو فتح کرکے موحدین کی حکومت سے اِس کا الحاق کرلیا، تو یہ عبد المؤمن کے دربار مین چلا گیا، اور اوس کی شہرت کے باعث عبد المؤمن نے اِس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت مین کچھ ایسا رسوخ حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اِس کے تمام افراد موحدین کے آخر عہد حکومت تک برابر اِس خاندان سے وابستہ رہے،

غرض ابن رشد نے تکمیل تعلیم کے بعد جب عملی زندگی مین قدم رکھا تو خاندان ابن زہر مین سب سے

---

[1] طبقات الاطباء صفحہ ۶۴،

پہلے مروان بن زہر سے اس کی شناسائی ہوئی، اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے طب مین اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابو مروان سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جزئیات فن کو ایک کتاب مین جمع کرے، تاکہ یہ دو کتابین ملکر فن کی تکمیل کرین اور دونون دوستون کا نام ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب الکلیات کے خاتمہ مین کہتا ہے،

"مین نے اس کتاب مین فن طب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے، اور ایک ایک عضو کے امراض کو الگ الگ نہین بیان کیا ہے، اس کی اگرچہ کچھ ضرورت بھی نہین ہو، کیونکہ یہ تمام امور کلیہ ہی سے مستنبط ہوتی ہین، لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے فرصت ہوئی تو مین اس کے متعلق بھی کچھ لکھنے کی کوشش کرون گا، بالفعل ابو مروان زہر کی کتاب التفسیر اس کے لیئے بہت کافی ہے، جو میری فرمایش سے ابو مروان نے تصنیف کی ہو[1]،،

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مروان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس مین معالجات وعلامات کو مخلوط کر دیا، ابو مروان کا بیٹا ابو بکر بن زہر بھی باپ ہی کی طرح طبیب تھا، اس کے علاوہ فقیہہ و محدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبد المؤمن کے دربار مین ملازم رہا، لیکن باپ کی وفات کے بعد عبد المؤمن کے دربار مین مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا، اور اس وقت سے یہ برابر اس عہدہ پر متمکن رہا یہان تک کہ ۵۹۶ھ مین محمد الناصر کے عہد حکومت مین وفات پائی، ہم پیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے،

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور فقیہہ صوفی گذرے ہین، ان سے بھی ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہین اور اسی سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود اس کے جنازہ مین شریک تھے، اور اس کے

[1] طبقات الاطبار صفحہ ۷۶،

دفن ہونے کے بعد اونھون نے مراکش سے مصر کا رخ کیا ہو محی الدین بن عربی نے دمشق مین آکر انتقال کیا ہے اور یہین مدفون ہین، ابن رشد جب قرطبہ کا قاضی تھا تو اوس نے ایک بار اون سے یہ درخواست کی کہ مین آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہون، لیکن اونھون نے کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا[1]،

غرض جن بزرگون اور جن ائمۂ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی اون کے فیوض صحبت سے متمتع ہو کر علوم و فنون مین اس نے اِس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ مین امام شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی مین اِس نے معزز درجہ حاصل کر لیا،

(۳)

عہدۂ قضاء اور دربار کے تعلقات

لیکن اوس کے علمی کمالات یہین پر رُکنے والے نہ تھے بلکہ دنیا مین اوس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ علمی دماغ لیکر آیا تھا اور علمی خدمت کرنا چاہتا تھا، لیکن اِس کے لیئے فراغت کی ضرورت تھی، اِس کے باپ دادا ملثمین کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لیئے بھی ملثمین کے دربار کے علاوہ کوئی اور سہارا نہ تھا، مگر ملثمین کا ستارہ اوس وقت اوج سے اتر چکا تھا اور سارے ملک مین بد امنی پھیلی ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا، اور ملثمین کے دربار مین فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل نو مسلم بربری تھے جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے اُٹھکر دنیا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے لوگ بھی اون سے خوش نہ تھے، محض عیسائیون کے خوف نے اہل اندلس کو اون کے دامن عافیت مین پناہ

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۹،

لینے پر مجبور کیا تھا، ان اسباب کی بنا پر اندلس مین اوس وقت طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی، ملک جس انقلاب کے لیئے آمادہ تھا اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا، ملک کے فلاسفہ جو ملثمین سے زیادہ نالان تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تخم ریزی کر رہے تھے،

مراکش مین موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل مین ایک تحریک تھی، جس کا بانی محمد بن تومرت مصمودی تھا، یہ مشہور بربری قبیلہ مصمودہ مین پیدا ہوا تھا، خود اپنے تئین حضرت علیؓ کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آکر اجلۂ فقہا مثلاً امام غزالی اور طرطوشی وغیرہ سے علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دیندار تھا، امام غزالی کی صحبت مین کئی برس تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانون خاصکر اہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی نے محمد بن تومرت کو مستعد پاکر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جاکر وہ مسلمانون کی طاقت کو ایک مرکز پر مجتمع کرے اور احیاء شریعت کا فرض انجام دے[1]، چنانچہ امام کا اشارہ پاکر اس نے مغرب کا رُخ کیا، اور مصر و ٹیونس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت مین تقشف بہت زیادہ تھا، ذرا سے خلاف شرع فعل کو دیکھکر قابو سے باہر ہوجاتا تھا اور مجنونانہ حرکتین کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش مین انہی باتون کی بنا پر جب اس کی شہرت ہوئی، تو علی بن تاشفین نے جو ملثمین کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد کی اور فقہاء و علماء کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیئے مدعو کیا، مناظرہ مین علماء کو شکست ہوئی، اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا معتقد ہوگیا، یہ دیکھکر اہل دربار اوس کے دشمن ہوگئے، اور محمد بن تومرت نے بھاگ کر اندرون ملک مین بربری قبائل کے دامن عافیت مین پناہ حاصل کی، یہان اب اوس نے اطمینان سے بیٹھکر اپنی تحریک کو پھیلانا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ مین عبد المؤمن سے جو موحدین کا پہلا بادشاہ ہوا ہے اس کی ملاقات ہوئی، وہ اس کا نہایت معتقد اور دست و بازو بنگیا[2]،

---

[1] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۲۶، [2] ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۵۳،

امام غزالی کی فیض صحبت سے محمد بن تومرت فاضل اجل بنگیا تھا، عقائد وغیرہ مین زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشعری مذہب اختیار کر لیا اور اشاعرہ کی تائید مین اس نے کتابین لکھین جن مین اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، متشابہات مین تاویل کو مستحسن سمجھتا تھا، لیکن امامت کے بارہ مین اس کا میلان شیعون کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیئے عصمت کی شرط کا قائل تھا، اس کی کتابین مرشدہ، امامیہ، اور عقیدۂ ابن تومرت، بہت مشہور ہین،

محمد بن تومرت کے بعد عبد المؤمن اسکا جانشین ہوا، یہ گو ایک کمہار کے گھر مین پیدا ہوا تھا، لیکن ابن تومرت کی صحبت مین رہکر فاضل اجل بن گیا تھا، ابن تومرت کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی [۱]۵۴۱ھ مین مراکش پر قبضہ کر کے ملثمین کی حکومت کا خاتمہ کر دیا[۲]، ملثمین کے برباد ہوتے ہی اندلس مین ان کے خلاف بغاوت کا جو زہریلا مادہ مدتون سے پک رہا تھا وہ ابل پڑا اعیان ملک نے جمع ہو کر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوکی سے محفوظ رکھنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ عبد المؤمن کو جو خود فاضل اجل اور پابند شریعت ہی، اندلس مین مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی ابو بکر بن عربی منتخب ہوئے، اس وفد نے عبد المؤمن کے دربار مین حاضر ہو کر اعیان اندلس کا پیام اوسکو سنایا، اور اکثر ارکان وفد نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی، عبد المؤمن اس وفد سے نہایت تعظیم و تکریم سے پیش آیا، اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت و انعامات تقسیم کیئے، چنانچہ عبد المومن نے اس کے بعد اندلس پر حملہ کر کے تھوڑی مدت کے اندر اپنی مملکت سے اسکا الحاق کر لیا،

عبد المؤمن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن تومرت کے فیض صحبت سے، جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل و کمال اور زیادہ ترقی کر گیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہ مین

[۱] ابن خلکان صفحہ ۴۴۰، [۲] ابن خلدون صفحہ ۲۳۴،

مالکی اور عقائد مین حنبلی تھا، عبد المؤمن نے جب اندلس فتح کیا تو چونکہ بانی حکومت اشعری تھا سلطنت کا مذہب بھی اشعری قرار دیا گیا، محمد بن تومرت نے جن اشعری اساتذہ سے فیض صحبت پایا تھا وہ معقولات کے امام تھے اور خود ابن تومرت پر بھی معقولات کا رنگ غالب تھا، اس نے اپنی کتابون مین عقلی دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اس بنا پر موحدین کو محدثین کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ عبد المؤمن نے سریر آرائے حکومت ہوکر علوم و فنون خاصکر فلسفہ پر نہایت حوصلہ سے توجہ کی حکم مستنصر کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا پاکر ملک مین اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک مین جو نامور فلاسفہ موجود تھے اون مین ابو مروان بن زہر[1] اور ابن طفیل کی خاص طور پر شہرت تھی، عبد المؤمن نے ان دونون کو اپنے دربار مین معزز عہدے عنایت کیے،

اس سلسلہ مین عبد المؤمن کو مدارس کے قائم کرنے کا بیحد شوق تھا، اس سے پہلے اندلس مین مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہین کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی مین درس ہوتا تھا لیکن عبد المؤمن اپنی روشن خیالی کے باعث اس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اشاعت تعلیم کی جانب سے ابتک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قایم کرنے سے وہ رفع ہوجائیگی، اور حکومت کو خود بخود نشر تعلیم کا خیال پیدا ہوجائیگا، لیکن اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیئے چند مشیرون کی ضرورت تھی جو خود بھی فاضل اجل اور فن تعلیم کے ماہر ہون، ابن رشد کی شہرت ہوچکی تھی، عبد المؤمن کی نظر سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا،

چنانچہ ۵۴۸ھ مطابق ۱۱۵۳ء مین عبد المؤمن نے اوسے مراکش طلب کیا، اوس وقت ابن رشد علم ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات مین مشغول تھا، اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رُخ کیا، اور وہان بھی یہ سلسلۂ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اس واقعہ کو ارسطو کی ایک کتاب کی شرح مین ذکر کیا ہے،

[1] اندلسی تاریخ اسپین جلد ۳،

عبد المؤمن نے ۵۵۸ھ مین قضا کی، اور اُس کا بیٹا محمد تخت سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور نالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۴۸ دن حکومت کر کے معزول ہو گیا، اور اوس کے چھوٹے بھائی یوسف بن عبد المؤمن کو لوگون نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا، عبد المؤمن نے اس کی تربیت مین تیغ و قلم دونون کا اہتمام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن مین یکتائے زمانہ تھے اون کو اس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونون میدانون مین اپنے حریفون سے آگے نظر آتا تھا، اس زمانہ مین عیسائیون نے مسلمانون کی کمزوری سے فائدہ اُٹھا کر اندلس کے اکثر اضلاع مسلمانون کے ہاتھ سے چھین لیے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زور بازو سے اکثر اضلاع واپس لے لیے اور عیسائیون کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا علوم عربیہ مین اوس کا کوئی ہمسر نہ تھا، صحیح بخاری زبانی یاد تھی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ مین بھی اچھی مہارت رکھتا تھا، ان علوم سے فارغ ہو کر اوس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب مین بھی کمال حاصل تھا، اور فلسفہ کا اس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق مین وہ اندلس کا دوسرا حکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابین بھی بیحد جمع کی تھین، اکثر اپنے وقت کے اجلۂ فلاسفہ مثلاً ابن الطفیل وغیرہ سے مجالست رہتی تھی، ابن الطفیل اس کے محکمۂ علمی کا افسر تھا، اور اس کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علماء و فلاسفہ طلب کیے جاوین اور اون کو علمی خدمتین دی جائین، چنانچہ ابن الطفیل نے جو ائمۂ فن جمع کیے، ان مین ابن رشد بھی تھا[1] ابن رشد اور ابن الطفیل مین گہرے تعلقات تھے، ابن الطفیل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ علمی کارنامہ ظہور مین آیا تھا جس کے باعث تین صدیون تک ابن رشد لاطینی علمی حلقون مین ایک خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اس کے علاوہ ابن الطفیل اور ابن رشد دونون ابن باجہ کے شاگرد اور اوس کے مقلد تھے. اور ابن رشد تو خود ابن الطفیل کا بھی شاگرد تھا، ابن الطفیل کو

[1] ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۵۵۵ و ۵۵،

ابن رشد کی ذات سے بڑی بڑی امیدین تھین، اکثر ابن الطفیل ابن رشد کا جہان ذکر کرتا ہی نہایت مادحانہ الفاظ مین کرتا ہی، چنانچہ اپنے مشہور رسالہ حی بن یقظان مین ابن باجہ کے تصانیف کے تذکرہ کے بعد نہایت مبہم طور پر بڑی اُمیدون کے ساتھ ابن رشد کا تذکرہ حسب ذیل الفاظ مین کیا ہی:-

واما من جاء بعدھم من المعاصرین	"ابن باجہ کے بعد جو فلاسفہ ہمارے معاصر ہین وہ ابھی
الٓانَ فھم بعد فی حد التزاید او الوقوف	دور تکون مین ہین اور کمال کو نہین پہونچے ہین اور اِس
علی غیر کمال او ممن لم تصل الینا	بنا پر اون کی اصلی قابلیت و استعداد کا اندازہ ابھی سے
حقیقتہ[1]"	نہین ہو سکتا"،

یہ نہایت مبہم مادحانہ طریقۂ اظہار خیال ہی جس کا اشارہ یقیناً ابن رشد کی جانب ہے جو ابن الطفیل کا خاص طور پر ہمدم و شریک اعمال تھا،

چنانچہ اسی حسن ظن کی بنا پر، جو ابن الطفیل ابن رشد کی نسبت رکھتا تھا، ابن الطفیل نے اِسکو یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک پہنچایا، ابن رشد جس کیفیت کے ساتھ دربار مین داخل ہوا ہے، اِس کا حال عبد الواحد مراکشی نے خود ابن رشد کی زبانی اس کے ایک شاگرد کی روایت سے حسب ذیل بیان کیا ہے[2]،

"جب مین دربار مین داخل ہوا تو ابن الطفیل بھی حاضر تھا، اِس نے امیر المؤمنین یوسف کے حضور مین مجھکو پیش کیا اور میرے خاندانی اعزاز اور میری ذاتی لیاقت و اوصاف کو اس طرح آب و تاب سے بیان کرنے لگا جو میرے استحقاق سے زیادہ تھا اور جس سے میرے ساتھ اوسکی مخلصانہ محبت و عنایت کا اظہار ہوتا تھا، یوسف میری طرف مخاطب ہوا، پہلے میرا نام و نسب

---

[1] رسالۂ حی بن یقظان، صفحہ، [2] عبد الواحد مراکشی کی کتاب سب سے پہلے فرنچ مستشرق ایم ڈوزی نے لیڈن سے ۱۸۴۷ء مین چھاپکر شایع کی تھی، مینے اصل کتاب نہین دیکھی، رینان نے اپنے تذکرہ مین اسکا ترجمہ نقل کیا ہی، اور مینے رینان سے لے لیا ہی،

پوچھا، پھر یک بیک مجھ سے یہ سوال کر بیٹھا کہ حکماء افلاک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہین؟ یعنے اون کے نزدیک عالم قدیم ہی یا حادث؟ یہ سوال مین سنکر ڈر گیا اور چاہا کہ بلطائف الحیل اس سوال کو ٹال جاؤن، چنانچہ مین نے کہا کہ مین فلسفہ سے واقف نہین، یوسف میری بدحواسی کو سمجھ گیا، اور میری طرف سے پھر کر ابن الطفیل کی جانب متوجہ ہوا، اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو افلاطون اور دیگر حکماے متقدمین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہی اوس کو بتفصیل بیان کیا، پھر متکلمین اسلام نے حکماء پر جو اعتراضات کیئے ہین ایک ایک کر کے بیان کیئے یہ حالت دیکھکر میرا خوف جاتا رہا، لیکن مجھکو سخت تعجب ہوا کہ علوم عقلیہ مین ایک بادشاہ یہ دستگاہ رکھتا ہی، جو طبقۂ علماء مین بھی شاذ و نادر کسی کو حاصل ہوتی ہی، حالانکہ علماء اس قسم کے مشاغل مین ہر دم مصروف رہتے ہین، تقریر سے فارغ ہو کر پھر میری جانب توجہ کی، اب مین نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و معلومات اس مسئلہ پر ظاہر کیئے جب مین دربار سے رخصت ہوا تو مجھے زر نقد، خلعت، سواری کا گھوڑا، اور بیش قیمت گھڑی، عنایت کی،

یوسف کے دربار مین رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اوس کی دنیوی ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف اس کی بجید قدر و منزلت کرتا تھا، ۵۶۵ھ (۱۱۶۹ء) مین وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات اپنی تصانیف مین بقید سن ذکر کرتا ہی، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح مین اس نے ۱۱۳۰ء کے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہی جو تیرہ سال کی عمر مین اس کے سامنے گذرا تھا، ۵۶۵ء مین جب اشبیلیہ کی قضائت پر وہ مامور ہوا تو قرطبہ چھوڑ کر اشبیلیہ مین سکونت اختیار کر لی. لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ مین اس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑتا تھا، اسی سال مین اس نے ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح ختم کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۵۶۵ھ مین بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر عذر خواہی کی ہی

۱ ابن رشد رینان، صفحہ ۱۰ و ۱۱، اس واقعہ کو کیون افریقی اور پروفیسر منک نے بھی ذکر کیا ہی،

کہ اگر اس کتاب مین سہو و خطا ہوگئی ہو تو معافی کی امید ہی، کیونکہ اولاً تو کارِ منصبی اور عہدۂ قضائت کی مصروفیتون سے فراغت نہین ملتی، دوسرے کتب خانہ وطن مین ہی، اور ضروری کتابین تک ساتھ نہین، اسی قسم کی عذر خواہی کتاب الطبیعۃ کی شرح مین بھی کی ہی اور لکھا ہی کہ یہ کتاب ماہ رجب ۵۶۵ھ مین بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، اشبیلیہ سے دو سال بعد ۵۶۷ھ (۱۱۷۱ء) مین اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ مین یہین اس نے ارسطو کی کتابون کی شرحین لکھنا شروع کین، اس سے پہلے جو شرحین اس نے لکھین تھین وہ مختصر تھین، اب مطول شرح کا سلسلہ شروع کیا جو تنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے بے نظیر ہین[1]،

ابن رشد کو جتنا علمی شوق تھا اسی قدر وہ کثیر الاشتغال بھی تھا، اور ان گوناگون مشاغل مین تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کامون کے لیے سکون دماغی اور فراغت خاطر کی ضرورت تھی، دوسرے جانب دربار کے تعلقات اور صیغۂ عدالت کی افسری کے باعث پریشان خیالی کے قیود مین مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے کھیڑون سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے، لیکن اس کی نوبت نہین آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات مین متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کارِ منصبی سے بہت مجبور ہون، مجھکو اتنا وقت نہین ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکون خاطر کے ساتھ انجام دے سکون مجسطی کا جو اس نے اختصار کیا ہے اوس مین لکھا ہے کہ مین نے صرف اہم مطالب لے لیے ہین، میری حالت بالکل اوس شخص کی سی ہی جس کے مکان مین چارون طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب کی حالت مین صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیاء کو باہر نکال نکال کر پھینک رہا ہو، اپنے کار منصبی کو انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج دار السلطنت مراکش مین ہون تو کل قرطبہ مین اور پرسون پھر افریقہ مین، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ مین وقت گذر جاتا ہے، اور اسی دوران مین سلسلۂ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان

[1] "ابن رشد" رینان، صفحہ ۱۲،

خیالی کی حالت مین نامکمل اور ادھورا رہجاتا ہی،

۵۷۰ء کے آغاز مین کتاب البیان اور کتاب الآلہیات ساتھ ساتھ لکھنا شروع کی، اسی اثنار مین بیمار ہوگیا، اور زیست کی امید نہین رہی، اِس خیال سے کتاب البیان کو چھوڑ کر کتاب الآلہیات کی تکمیل مین مصروف ہوگیا، کہ کتاب البیان کے ساتھ کہین یہ بھی نہ رہجائے، ۵۷۴ھ (۱۱۷۸ء) مین اِس کو پھر مراکو آنا پڑا اور یہان رسالہ جوہر الکون De D..bsten Ziaaulis تمام ہوا[2] ۵۷۵ھ (۱۱۷۹ء) مین وہ پھر اشبیلیہ واپس آیا اور یہان علم کلام مین دو رسالے کشف الادلہ اور فصل المقال تصنیف کیئے، چنانچہ اِن رسالون کے ایک قدیم قلمی نسخہ کے آخر مین یہ عبارت درج ہے، وکان الفراغ منہ فی سنۃ خمس وسبعین وخمسائۃ، ۱۱۸۲ء مین ابن الطفیل کی وفات کی وجہ سے یوسف نے اِس کو مراکش مین بلایا اور اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اسی سال محمد بن مغیث قاضی قرطبہ کے مرنے پر وہ قرطبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا[3]، اب ایک طرف منصب طبابت کی بنا پر اس کو مراکش مین قیام کرنا پڑا تھا، دوسری جانب وہ ساری مملکت کے صیغۂ عدالت کا افسر تھا، اور اس تعلق سے حکومت کے تمام اضلاع کا دورہ کرتا تھا، یہ اس کی ترقی مین آخری منصب تھا، جس پر اس کے باپ دادا بھی پہلے سرفراز ہوچکے تھے اور جس کا وہ اپنی ابتدائی عمر سے اپنی لیاقت کی بنا پر حقدار تھا،

۵۸۰ء مین یوسف نے وفات پائی اور اوس کا بیٹا یعقوب منصور تخت نشین ہوا، یہ نہایت عالم وفاضل اور دیندار بادشاہ تھا، پنجوقتہ نماز جماعت کے ساتھ شہر کی مسجدون مین ادا کرتا تھا، اِس کے زمانہ مین موحدین کی حکومت انتہائے عروج کو پہونچ گئی تھی، اِس نے عیسائیون کو کئی معرکون مین شکستین دے کر اندلس کے بہت سے اضلاع واپس لے لیئے تھے، یہان تک کہ اون کے دار الحکومت طلیطلہ تک پہنچ گیا تھا، فقہ وحدیث مین اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا، اِس نے اپنے زمانہ کے فقہار کو حکم دیا تھا کہ کسی

---

[1] ... ربنان صفحہ ۱۲، [2] ابن رشد ربنان صفحہ ۱۲، [3] کانڈی تاریخ اسپین جلد ۳ باب چہارم،

امام یا مجتہد کی تقلید نکرین بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرین، عدالتوں مین فروع فقہ کی پابندی اوٹھا دی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا قرآن وحدیث اجماع وقیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن خلکان نے اسکے تذکرہ مین جہان اس واقعہ کا ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ مین مغرب سے جو علماء آئے، مثلاً ابو الخطاب بن دحیہ، ابو عمرو بن دحیہ، اور محی الدین بن عربی، وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی تقلید نہین کرتے تھے[1]،

منصور نے جیسا کہ اس کی علم پروری سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت قدردانی کی، اور اوس کے عہد حکومت مین ابن رشد کی اتنی قدر ومنزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہین ہوئی تھی، دنیوی ترقی کے آخری مناصب پر وہ یوسف ہی کے عہد مین پہنچ چکا تھا، لیکن اب ان مناصب کے علاوہ اس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرصت کے اوقات مین علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا، اور اس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ سلسلۂ گفتگو مین بے تکلفانہ ان الفاظ مین منصور کو مخاطب کرتا تھا کہ "اسمع یا اخی" یعنے "اے بھائی سنو[2]"

آخر عمر مین ابن رشد اپنے وطن قرطبہ مین مقیم رہنے لگا تھا جہان وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل مین گذارتا تھا، ۵۹۱ھ مین یعقوب منصور کو، جبکہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت فرو کرنے مین مشغول تھا، دفعتہً یہ اطلاع ملی کہ انفانسو کی فوجین اندلس مین سرگرم فساد ہین اور مسلمانون کی بے پناہ بستیون کو لوٹ رہی ہین، یہ سنکر وہ اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچکر اوس نے تین دن یہان قیام کیا اور اس قلیل مدت قیام مین بے انتہا فوجین جمع کر لین، اس زمانہ مین ابن رشد یہین مقیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو دواعی ملاقات کے لیے

---

[1] ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۴۴۴؛ ابن حمویہ جو اسی عہد مین اندلس آیا ہے بیان کرتا ہے کہ بادشاہ خود مجتہد ہے اور یہان کے علماء اس کو ظاہریہ فرقہ سے سمجھتے ہین، اس نے ایک مجموعۂ فتاوی مرتب کیا ہے جس مین اپنے اجتہادات قلمبند کیے ہین ... [illegible] صفحہ ۲۰ وطبقات الاطباء صفحہ ۷۷، [3] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵؛

طلب کیا، ابن ابی اصیبعہ اس [illegible][1] ابوالولید الباجی کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہی،

"منصور جب ۵۹۱ھ (۱۱۹۵ء) مین الفانسو دہم پر حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ مین تیاریان کر رہا تھا تو اس نے دوامی ملاقات کے لیے ابن رشد کو طلب کیا، دربار مین ابو محمد عبد الواحد کو بیحد رسوخ حاصل تھا، وہ منصور کا داماد اور ندیم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے افریقہ کی گورنری دی تھی، دربار مین ابو محمد عبد الواحد کی کرسی تیسرے نمبر پر تھی، لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلوا کر عبد الواحد سے بھی اس کو آگے بڑھایا، یعنی خاص اپنے پہلو مین اس کو جگہ دی، اور دیر تک بے تکلفانہ باتین کرتا رہا، باہر اس کے دشمنون نے یہ خبر اڑا دی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دیدیا ہی، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، یہ خبر سنکر سب پریشان ہوگئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستون نے اس قدر و منزلت پر اس کو مبارکباد دی، لیکن انجام بین حکیم نے بجائے اسکے کہ مسرت کا اظہار کرتا افسوس ظاہر کیا اور کہا کہ یہ خوشی کا نہین بلکہ رنج کا موقع ہی، کیونکہ دفعۃً اس درجہ کا تقرب برے نتائج پیدا کریگا،،

چنانچہ یہ انتہائی تقرب اوس کے حاسدون اور دشمنون سے دیکھا نہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اسکی ہلاکت و بربادی کا باعث بن گیا، حاسدون نے بادشاہ سے اس کی بیدینی کی شکایتین جن سے اون کی اصلی غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظرون سے گر جائے یا ہلاک کرڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد مین کامیاب ہوگئے، اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فلاکت و ذلت کی حالت مین بسر ہوئے، بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بمقام لوسینا جلا وطن کرکے بھیجدیا، جہان وہ غربت کی حالت مین بسر کرتا رہا،



[1] طبقات الاطبار صفحہ ۷۶،،

(۴)

ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتون کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہی کہ بادشاہ سے خوف زدہ رہنے کے باعث باشندون کو ہردم یہ خیال ستاتا رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اُسی وقت ہماری زندگی کا خاتمہ ہی، خاص کر جو لوگ شاہی دربار مین بارسوخ اور بادشاہ کے مقرب ہوتے ہین اون کی جان تو ہر وقت سولی پر رہتی ہے اور کسی وقت اون کو آرام نصیب نہین ہوتا، خود بادشاہون کی حالت یہ ہوتی ہے، کہ وہ کسی اُصول زندگی کے پابند نہین ہوتے، ہر وقت سازشیون کا مجمع رہتا ہی، جو بادشاہ کی تلون مزاجی سے فائدہ اوٹھاکر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہین، ان سازشیون کو دین و دنیا کسی بات کی پرواہ نہین ہوتی اور نہ اونکا مقصد یہ ہوتا ہی کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ مین وہ محض اپنے دشمنون کو زک دینا چاہتے ہین، اور ایسی سازشین پیدا کرتے ہین کہ کوئی اجنبی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف نہو ہرگز یہ نہین سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چونکہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اسلیئے اس نے اپنے دوستون کو اس فوری تقرب پر اظہار مسرت کرتے ہوئے دیکھکر یہ جواب دیا کہ "یہ خوشی کا نہین بلکہ رنج کا موقع ہی، کیونکہ دفعتًا اس درجہ کا تقرب بُرے نتائج پیدا کرے گا"،

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عمومًا سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانۂ روزگار فضلا کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگین کیئے ہین، منصور عباسی نے ابومسلم خراسانی اور سلمۃ ابن الخلال کو قتل کیا، ہارون رشید نے برامکہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگے، مامون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چلکر حسن بن سہل بن نوبخت کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کا رکن اعظم تھا، زمانہ کی سفاکیون سے کیونکر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آگیا، اور اندلس کے مایۂ ناز فلسفی کو، جو اپنے ملک مین دماغی ترقی کا علمبردار تھا،

یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر مجسم مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلاف کے پہلو مین جگہ حاصل کی، ابن رشد کی تباہی اور بربادی چونکہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس لئے مؤرخین نے اس کے اسباب کی تحقیق مین بہت جد وجہد کی ہے، اور مختلف مؤرخون نے مختلف اسباب بتائے ہین،

(۱) ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحیٰی جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحیٰی کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا اظہار کرنے لگا ہو، اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحیٰی سے ناراض تھا اور اس بنا پر یہ نہین چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحیٰی سے میل جول پیدا کرے، بہرحال یہ مبہم روایت انصاری کی ہے[1]،

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوانات کی جو شرح لکھی اس مین زرافہ کے ذکر مین لکھا کہ مینے اس جانور کو بادشاہ بربر یعنے منصور کے ہان دیکھا ہے، یہ معمولی طریقۂ خطاب منصور کی صریحی توہین تھی[2]،

یہ قاضی ابو مروان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ حسب ذیل ہین،

یقال ان من اسباب نکبتہ ان قال فی	ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جاتا ہے کہ
کتاب الحیوان لہ "و رأیت الزرافہ	اس نے اپنی کتاب حیوانات مین زرافہ کے ذکر مین لکھا ہے،
عند ملک البربر" وان ذالک	کہ مین نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے یہان دیکھا ہے، یہ عبارت
وجد بخطہ فاوقف علیہ	خود اوس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اسکی اطلاع
المنصور فھم بسفک دمہ[3]"	دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہو گیا،

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۳، [2] طبقات الاطبا صفحہ ،، [3] مینے انصاری کی کتاب نہین دیکھی، رینان نے اپنی کتاب کے [illegible]

منصور کو یہ حملہ اتنا ناگوار ہوا کہ ہر چند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی کی گئی تاہم منصور کا غصہ دھیما نہ ہوا انصاری کہتا ہے:۔

فی افق ان کان بالمجلس صدیقه	"جس صحبت مین منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی اوس مین
ابو عبد الله الاصولی وکان	ابن رشد کا دوست ابو عبد اللہ اصولی (جو اسکے ساتھ بعد کو
قد جرى فی مجلس المنصور منع	جلا وطن کیا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اس صحبت
العمل بالشهادة على الحق	مین یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کیجائے
فقال منعت الشهادة على الحق	اوس پر عمل کرنے سے ممانعت کر دیجائے تو اس پر ابو عبد اللہ
فی الدینار والدرهم وتجیزها	اصولی بول اُٹھا کہ روپیہ کے لیئے حق کے خلاف شہادت
فی قتل المسلم ثم قال ان ابن	دینے سے تو روکا جاتا ہی، مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ مین
رشد قد کتب و قد رأیت	ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہی، اس کے بعد اوس نے کہا کہ
الزرافة عند ملك البربر"	ابن رشد پر یہ غلط اتہام لگایا گیا ہی، اوس نے اصل مین یہ
فاستحسن ذالك فی الوقت	لکھا ہی کہ مینے اس جانور کو دونون بردن (یعنی افریقیہ و اندلس)
واسرها المنصور فی نفسه"۔	کے بادشاہ کے یہان دیکھا ہے، ابو عبد اللہ اصولی کی یہ
	بحث اس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت
	چھپا گیا،،

منصور کو ابو عبد اللہ کی یہ بیجا مداخلت بھی ناگوار ہوئی، اس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اسکے بعد جب

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ، اینڈکس مین انصاری کی غیر مطبوعہ عبارتین درج کر دی ہین، فرح انطون ایڈیٹر الجامعۃ نے عربی مین جو ابن رشد کا تذکرہ لکھا ہی اس مین بھی انصاری کی عبارتین یکجا کر دی ہین، بدقسمتی سے رینان کے انگریزی مترجم نے کتاب کے اینڈکس کے ان حصوں کو حذف کر دیا، یعنے انصاری کی جملہ عبارتین، فرح انطون سے نقل کی ہین کہ اسی ذریعہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ عربی تذکرہ جز طبع مین آجا دے،

ابن رشد کو گرفتار کیا ہے تو اس کے ساتھ ابو عبد اللہ اصولی کو بھی گرفتار کر کے جلا وطن کر دیا،

یہ روایت اسلیئے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور بالطبع نہایت فخر پسند بادشاہ تھا، اہل یورپ نے بیت المقدس کو جب مسلمانوں کے ہاتھوں سے چھین لیا، تو صلاح الدین نے منصور کے پاس شام کے ایک رئیس ابن منقذ کو یہ پیام دیکر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت ہے[1] منصور ہر طرح مدد دینے کے قابل تھا اور اعانت کرنا بھی چاہتا تھا، لیکن اتنی بات پر برہم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط میں اس کو امیر المومنین کے لقب سے مخاطب نہیں کیا تھا[2]،

صلاح الدین کا تو صرف یہ قصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المومنین نہیں مانا، ابن رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر کے بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھکر منصور کی کیا اہانت ہو سکتی تھی، اس پر طرہ یہ ہوا کہ ابو عبد اللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر لنگ تراشا، چنانچہ خود بھی ابن رشد کے ساتھ لپیٹ میں آگیا،

(۳) تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ مین انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد کی زبان سے آزادانہ کلمات نکلجاتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گذرتی تھی، اس وقت لوگ عہدہ کی وجہ سے خاموش ہو جاتے تھے، لیکن جب ناگواری زیادہ بڑھی تو یہ شکایتیں بادشاہ کے کانون تک پہنچنے لگیں، انصاری کہتا ہے:-

حدثنی الشیخ ابو الحسن الرعینی قال	ابو الحسن رعینی نے مجھ سے بیان کیا کہ ان کے شیخ ابو محمد عبد الکبیر
وکان قد اتصل شیخہ ابو محمد عبد الکبیر	سے ابن رشد کے ساتھ اوس کے زمانہ قضائت قرطبہ مین بہت
بابن رشد المتفلسف ایام قضائہ	میل جول تھا اور وہ اکثر اس کے پاس آیا جایا کرتے تھے،
بقرطبۃ وحظی عندہ فاستکتبہ	ایک بار صحبت مین ابن رشد کا اور اوس کی دینداری کا

[1] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۶، [2] ابن خلکان صفحہ ۵۵۰؛

واستقضاه وحدثني وقد جرى
ذكر هذا المتفلسف وما له من
الطوام في محادة الشريعة فقال
ان هذا الذي ينسب اليه ما كان
يظهر عليه وما كدت آخذ عليه فلتة
الا وحدة وهي عظمى الفلتات وذالك
حين شاع في الشرق والاندلس
على السنة المنجمة ان ريحا عائية تهب
في يوم كذا وكذا في تلك المدة
تهلك الناس واستفاض ذالك حتى اشتد جزع الناس
واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقيا
لهذه الريح ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى
والي قرطبة طلبتها وفاوضهم في ذالك وفيهم ابن
رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود
في شان هذه الريح من جهة الطبيعة وتاثيرات
الكواكب قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير وكنت
فقلت في اثناء المفاوضة ان صح امر هذه الريح فهي
ثانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم
عاد اذ لم تعلم ريح بعدها يعم هلاكها قال.....

فانجر الى ان ابن رشد [illegible] ان قال "والله وجود قوم عاد ما كان [حقا] فكيف سبب هلاكهم" فسقط في ايدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن [صريح الكفر]

ذکر آیا تو اونھون نے بیان کیا کہ ابن رشد کے متعلق جو کچھ
مشہور ہے وہ بے اصل ہے اپنے دینی حیثیت سے کبھی اوس کے
اقوال وافعال مین کوئی بات گرفت کی نہین پائی، البتہ
اوس کی زبان سے ایک بار ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، واقعہ
یہ ہوا کہ ایک مرتبہ اندلس مین منجمون نے یہ مشہور کیا کہ فلان
فلان روز ہوا کا ایک طوفان آئیگا جس سے تمام انسان
مرجائینگے، لوگ اس خبر کو سنکر پریشان ہوگئے، اور غارون
اور تہ خانون مین پناہ ڈھونڈنے کا انتظام کرنے لگے،
جب اس خبر کو زیادہ شہرت ہوئی اور لوگون کی پریشانی
زیادہ بڑھی تو والی قرطبہ نے اس کے متعلق مشورہ
کی غرض سے قرطبہ کے اعیان کو جمع کیا، جس مین ابن رشد
اور ابن بندود بھی تھے، ابو محمد عبد الکبیر بیان کرتے
ہین کہ مین بھی اس موقع پر موجود تھا، مین نے ابن رشد
سے مخاطب ہوکر کہا کہ اگر یہ پیشینگوئی صحیح نکلی تو یہ دوسرا
طوفان ہوگا، کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان
کبھی نہین سنا گیا، اس پر ابن رشد بے اختیار جھلا کر
بولا کہ خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہین، طوفان
کا کیا ذکر ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ ہوگئے
اور ان کلمات نے جو صریح کفر اور تکذیب قرآن پر

صریح الکفر والتکذیب لما جاءت به آیات القرآن"[1] دلالت کرتے تھے لوگون کو اس سے بدظن کردیا،

(۴) قاضی ابو مروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب دربار مین منصور سے کسی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصور کو "برادر من" کہکر خطاب کرتا تھا،[2]

(۵) شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابون مین کفر کی باتین لکھی ہوئی تھین، وہ لوگون نے منصور کے سامنے پیش کین، چنانچہ ذہبی کہتے ہین:—

ثم ان قوما ممن يناوئه بقرطبة ويدعى
معه الكفاءة في البيت والحشمة سعوا به
عند ابي يعقوب المنصور بان اخذوا
بعض تلك التلاخيص فوجدوا فيه بخطه
حاكيا عن بعض الفلاسفة "قد ظهر ان الزهرة
احد الالهة" فاوقفوا ابا يعقوب على هذا
فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة وقال له اخطك
هذا فانكر فقال ابو يعقوب لعن الله كاتبه
امر الحاضرين بلعنه ثم امر باخراجه مهانا"[3]

"پھر بعض لوگون نے جو قرطبہ مین ذی وجاہت تھے
یعقوب منصور کی خدمت مین ابن رشد کی بعض تلخیصات
کتب ارسطو کو لاکر پیش کیا جن مین یہ لکھا ہوا تھا کہ زہرہ
ایک دیوی ہے" منصور نے یہ عبارت دیکھکر اعیان شہر کو
جمع کیا اور مجمع عام مین ابن رشد کو بلاکر اس سے
پوچھا کہ یہ عبارت تم نے لکھی ہے؟ اوس نے انکار کیا
اس کے بعد منصور نے اس عبارت لکھنے والے کو
برا بھلا کہا اور اس کے ساتھ مجمع نے بھی اوس پر لعنت
بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو ذلت کے ساتھ نکالدیا،

حقیقت یہ ہے کہ مؤرخین کی یہ جتنی روایتین ہین اون مین سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہین ہے یہ اصل مین وہ واقعات ہین جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتون سے صرف اتنا

[1] "ابن رشد وفلسفہ" فرح انطون، [2] طبقات الاطباء صفحہ ،، [3] ذہبی نے کتاب العبر مین یعقوب منصور کے تذکرہ مین یہ واقعات تحریر کیے ہین، رینان نے ذہبی کے اس ٹکڑے کو بھی اپنی کتاب مین بجنسہ درج کردیا تھا، لیکن انگریزی مترجم کے بیجا حک و اصلاح کی بدولت مین نے یہ ٹوٹے پھوٹے جملے فرح انطون سے نقل کیے ہین،

پتہ چلتا ہی کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، لیکن یہ پتہ نہین چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے،

اصل مین ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ مین مشغول رہتا تھا، اور اس بارے مین عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہین کرتا تھا، یہان تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات مین متفق ہین کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ مین انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا[1]، اور ظاہر حالات بھی اسی کے مقتضی ہین، کیونکہ ابن رشد پر جو فرد قرارداد جرم لگائی گئی تھی وہ الحاد اور بیدینی تھی، اور چونکہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا جس پر ابن رشد کے ہمعصرون مین سنسنی پھیل گئی تھی، اسلیئے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہون گے، بہرحال جو پراگندہ واقعات تاریخون مین ملتے ہین اون سے اس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو اوس وقت کے لوگون مین ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا،

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہین ہین جیسے ہم کو بتائے گئے ہین، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے حقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات چیت مین اپنے منصب سے تجاوز کر جاتا تھا، یا اوس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا یا اوس نے اپنی کسی کتاب مین زہرہ کے معبود ہونے کے متعلق قدما کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف قیاس ہی، حقیقت مین ان واقعات کا سرا اوس عام اور بڑی شورش سے جا کر ملتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری مین فلسفہ کے برخلاف تمام دنیائے اسلام مین پھیلی ہوئی تھی، دنیائے اسلام اس وقت اضطراب کی حالت مین مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانون کی دنیوی شان و شوکت پر پیہم حملے ہو رہے تھے، دوسری

[1] طبقات الاطبا صفحہ ۷۶،

جانب علمی دنیا مین ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو مٹا کر علما بر سر اقتدار آگئے تھے،

اِسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیرو ون سے صرف اِس بات کا خواستگار رہے کہ وہ اِس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائین اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کرین، اِس کے علاوہ اپنے پیرووں سے وہ اور کچھ نہین چاہتا، سائنس جن باتون کی تعلیم دیتا ہے اون پر یقین کرنے یا انکر نے سے اِسلام کو کوئی سروکار نہین، ہان البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل مین کوئی رخنہ پیدا ہوگا تو اوس وقت یقیناً سائنس اور اسلام مین پرخاش پیدا ہوگی، لیکن اگر سائنس اِن باتون سے غرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات مین بیجا رخنے پیدا کرتی ہین، تو اِسلام کو اس سے کوئی سروکار نہین کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہین یا نہین، لیکن بدقسمتی سے اسلام مین جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا فتنہ پیدا ہوا وہ الحاد اور بیدینی کے خطرون سے پر تھی، فلسفۂ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہوگیا تھا، جو فلسفہ کے غلط اُصول کو صحیح مانکر اسلامی تعلیمات مین شکوک شبہات پیدا کرتا تھا، ہم مین ایسے فرقے بھی موجود تھے جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زردشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفا، اگرچہ عرب اور قرشی الاصل تھے، لیکن اون کی ساری جاہ وحشمت عجمیون کے دم سے تھی، جنھون نے اپنا خون پانی ایک کرکے عباسیون کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفا اپنی حکومت کا یہ رنگ دیکھکر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ اون کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذرون پر ہے، مختلف فرقون کی لگاتار پیدائش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ ان فرقون مین مذہبی اتحاد قائم کرکے حکومت کو مستحکم کیا جائے اس بنا پر اون کو یہ خیال پیدا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت بجز اس کے کچھ نہین ہے کہ اِن مختلف فرقون کو مذہب کے علاوہ کسی اور رشتہ مین اِس طرح باہم مربوط کردیا جائے کہ اون سب کی غرضین ایک مرکز پر آجائین اور حکومت کو بھی اوسی مرکز پر لاکر قایم کردیا جائے، چنانچہ اِس کی تدبیر اونھون نے

یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کرکے وہ علوم وفنون کے مربی بنگئے، ملک مین ایسی درسگاہین موجود تھین جو اس انقلاب کی پیدایش مین معین ہوسکتی تھین، یہودیون اور نسطوری فرقے کے عیسائیون کے متعدد مدارس ملک مین پھیلے ہوئے تھے، جہان ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شارحین ارسطو کی تصنیفات شامی یا عبرانی زبانون کے ترجمون کے ذریعہ سے پڑھی پڑھائی جاتی تھین، عباسیون کی یہ تدبیر وقتی طور پر کارگر ثابت ہوئی اور ملک مین ایک علمی انقلاب پیدا ہوگیا، لیکن چونکہ فلسفہ اور سائنس کی کتابین امرار اور خلفار کی طاقت کے زور پر ملک مین اشاعت پذیر ہوئی تھین، اور ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفار کے دم سے تھی، اس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہرچند یہ کوشش کی کہ طبقۂ عوام بھی مذہب کے سیدھے اُصول چھوڑکر عقلی تک بندیون پر ایمان لے آئے، لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس مین اس کو ناکامی ہوئی، اور عباسیون کی کوششین دیرپا نہ رہ سکین،

عوام الناس کی طاقت تھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہوگئی، اعتزال جو فلسفہ کی جائے پناہ تھا اوس کی تک بندیون اور عقلی گورکھ دھندون کی بدولت علمار مین سراسیمگی پیدا ہوگئی تھی، امام ابوالحسن اشعری نے یہ سراسیمگی رفع کرکے اعتزال اور فلسفہ پر ہرچہار طرف سے حملون کی بوچھار کردی، فلسفہ اس وقت محض عقلی تک بندیون کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ مین فلسفہ کے پرخچے پرخچے اُڑگئے، صلاح الدین جب مصر مین سریر آرائے حکومت ہوا ہے تو اس نے بدعات کا قلع و قمع کرکے اشعریت کو رواج دیا جو اس وقت عام طور پر علمائے اسلام مین مقبول ہوچکی تھی،

غرض قبل کی صدیون مین فلسفہ کا جو اثر دنیائے اسلام پر چھایا ہوا تھا چھٹی صدی ہجری مین

اس کا عشر عشیر بھی باقی نرہا تھا، ابن رشد کے پیشتر امام غزالی بغداد کے مدرسۂ نظامیہ مین بٹھکر فلسفہ کی جان توڑ تردید کر چکے تھے اور اون کی تہافت الفلاسفہ چاردانگ عالم مین مقبولیت حاصل کر رہی تھی، بلکہ مین چارون طرف یہ خبرین برابر پھیل رہی تھین کہ آج فلان مقام پر فلسفہ کی کتابین نذر آتش کی گئین، آج فلان فلسفی کا اثاثۂ کتب برباد کیا گیا، آج فلان فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، غرض فلسفہ چارون طرف سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا،

چنانچہ ۵۸۱ھ مین خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد مین ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ اسمین فلسفہ کی کتابین خاصکر ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدین موجود تھین[1]، شیخ عبد القادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے الرکن عبد السلام ایک صوفی منش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے، اور اپنے مذاق کی کتابین بھی بہت جمع کی تھین، دشمنون نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ بیدین ہین اور صفات باری کے منکر ہین، یہ الزام اس زمانہ مین بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطیل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا، جس شخص پر تعطیل کا الزام قایم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونون فرقے اس زمانہ مین کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ بیچارے بھی اسی الزام مین دھر لیے گئے، اور اون کی کتابون کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہان فلسفہ کی گمراہ کن کتابون کا انبار لگا تھا، فرد قرارداد جرم ثابت ہوگئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رحبہ ان کتابون کا ڈھیر لگا کر اس مین آگ لگا دیجائے، ابن المارستانیہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابون کو نذر آتش کرین، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب عکبری سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبر ان کے لیے مہیا کیا گیا، اور اوس پر بیٹھکر اونھون وعظ کہنا شروع کیا، وعظ مین عبد السلام کو بہت برا بھلا کہا اور فلسفہ کی کتابون کی بیحد مذمت کی،

[1] ابن رشد و رینان صفحہ ۱۹،

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ مین اُس وقت تجارت کے سلسلہ مین بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اِس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے مین بھی باہر نکلا، مینے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن ہیثم کی علم ہیئت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ مین ہے جسے وہ چارون طرف گھما گھما کر مجمع کو دکھا رہے ہین اور یہ کہتے جاتے ہین کہ "اے لوگو! یہی کتاب کفر کا سرچشمہ ہے،" "یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے" یہ کہکر اُنھون نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے اوسے آگ مین جھونک دیا، یوسف کہتا ہی کہ ابن المارستانیہ کے اِن جملون پر مجھے بیحد غصہ آیا اور مین نے دل مین کہا کہ یہ شخص پرلے درجہ کا جاہل ہے، علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے"، اِس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبد السلام قید خانہ مین ڈالدیئے گئے[1]

اندلس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اِس بارے مین بدتر تھی، یہان مدت سے عوام الناس کے گروہ مین فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آرہی تھی، یہان تک کہ کھُلے بندون فلسفہ کا درس دینا مشکل تھا، معمولی معمولی باتون پر یہان عوام بھڑک اوٹھتے تھے اور فساد پر آمادہ ہوجاتے تھے، بربری قبیلون کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ مین اِن لوگون نے کتب خانون کو خوب لوٹا تھا، خود ابن باجہ جو گویا ہمیشہ بادشاہون کی سرپرستی مین رہتا تھا، اِس کو لوگون نے ایک مدت تک قید رکھا، اور لیون افریقی کی روایت کے بموجب ابن رشد کے باپ نے جو اندنون قرطبہ کا قاضی تھا، اِس کی سفارش کی تب لوگون نے بہزار خرابی اِس کو چھوڑا ورنہ شاید وہ قید خانہ ہی مین راہی دار البقا ہوتا، ابن واہب اشبیلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب مین بیان کرچکے ہین کہ لوگون نے اوس کو اِس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے مسائل پر درس دیا کرے، ورنہ اوس کی جان کی خیریت نہین، چنانچہ بیچارے نے جان کے خوف سے اپنے دوستون کو عام مجالس مین فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روکدیا، اور خود بھی حتی الامکان اِس سے محترز رہنے لگا[2]

---

[1] تاریخ الحکما قفطی صفحہ ۱۵۵، [2] طبقات الاطبا ذکر ابن باجہ صفحہ ۶۲،

"اس کے علاوہ ابن رشد نے موحدین کے دورِ حکومت مین نشو ونما حاصل کیا تھا، اِس سلسلہ کے اکثر تاجدار گو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہین، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قایم کی گئی تھی، اِس سلسلہ کا بانی محمد بن تومرت امامت و مہدیت کا مدعی تھا، اور اسی حیثیت سے اِس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا، جو جاہل بدؤن کا گویا منبع تھا، اور جہان ہر طرف بدویت اور سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھیٹ مذہبی خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی ملکی قوت محض اِس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دیجائے، عیسائیون نے اسپین کے اکثر حصے دبا لیے تھے، اون کے مقابلہ مین صرف مذہبی جوش کی قوت سے عہدہ برآئی ہوسکتی تھی، اور منصور نے جو اِس سلسلہ کا تیسرا تاجدار تھا اِسی قوت سے کام لیکر عیسائیون پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھین، اِن حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار فقہاء اور محدثین کے ہاتھ مین تھا، اور تمام ملک مین اِنھین کے خیالات چھاگئے تھے، اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا، تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا،"

"اِن واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی، اور اِس طرح کہ ارسطو کو اپنا امام اور پیشوا بنایا، اِس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی اون پر شرحین لکھین، اور بہت سے مسائل کی جو جمہور اسلام کے خلاف تھے حمایت کی، اون مین ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہین خدا نے اِن کو نہین پیدا کیا، بلکہ خدا صرف اون کی حرکت کا خالق ہے، نیز حشر و جزا و سزا کا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ افراد کی روحین فانی ہین اور دوبارہ میدان حشر مین اِن کا آنا محال ہے، ابن رشد نے صرف یہین نہین کیا کہ فلسفہ مین تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تشریح وہی ہے جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے، اِس سے بڑھکر یہ کہ اشاعرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ باطل کیا اور ثابت کیا کہ یہ عقاید عقل اور نقل دونون کے خلاف ہین"

اِس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ موحدین خود اشعری تھے اور اونھون نے اِس مذہب کو

شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اِس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد لکھا اور اِس کتاب مین اکثر جگہ امام صاحب کی شان مین گستاخانہ کلمات استعمال کیئے، حالانکہ غزالی موحدین کے پیشوا اور اُستاد تھے، محمد بن تومرت نے اِن سے مدتون فیض حاصل کیا تھا، اور اِن کا مقلد تھا، اور محمد بن تومرت موحدین کا امام اور اون کی سلطنت کا بانی تھا،،

"فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اوس کی زبان سے بعض وقت ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف تھے، حالانکہ وہی خود اِس اُصول کا بانی تھا کہ عوام کو اُلجھے اور پیچیدہ عقائد کی تلقین نہ کرنا چاہیئے، گو اوس کی سیرت اور عام چال چلن مین کوئی بات قابل گرفت نہ تھی، وہ پنجوقتہ نماز باوضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبد الکبر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، لیکن بعض اوقات بے اختیاری کی حالت مین جھلا کر کچھ کچھ کہہ اوٹھتا تھا، چنانچہ طوفان والا واقعہ جس کو انصاری نے ابو محمد عبد الکبر سے روایت کیا ہے ہم بیان کر چکے ہین، ابن رشد کی زبان سے یہ کلمات مجمع عام مین نکلے تھے، خیال تو کرو جس ملک مین تعصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ مین انہماک رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو، اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ مین مشغول دیکھتے ہون اوس کو بلا حکومت کے چارہ کار کے مستدعی ہونے کے، خود ہی قتل کر ڈالتے ہون، وہان ابن رشد کے ان کلمات نے کیا غضب نہ ڈھایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اوسی وقت وہ قتل نہین کر ڈالا گیا،

"ابن رشد کی یہ تمام باتین اگر اوسکی ذات تک محدود رہتین تو چندان شورش نہوتی، لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہہ تھا، طبیب تھا، اور یہ سب تعلقات اِس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات وخیالات تمام ملک مین پھیل جاتے تھے، اِن واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک مین ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد سے جن لوگون کو حسد تھا اون کو اِس موقع سے بڑھکر اور کونسا موقع دستیاب ہو سکتا تھا، اِن لوگون نے اِس آگ کو اور بھڑکایا، نوبت یہان تک پہونچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پُرس نہ کرتا تو

لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار وہی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا[1]،

(۵)

تباہی کے واقعات

۵۹۱ھ مین منصور قرطبہ مین ابن رشد سے دواعی ملاقات کرکے بے انتہا فوجون کے ساتھ الفانسو کے مقابلہ کے لیئے بڑھا اور شہر بطلیوس کے اطراف مین میدان ارک کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس مین عیسائیون کو فاش شکست ہوئی اور اون کی جمعیّت تتر بتر ہوکر بھاگی، منصور یہ میدان جیت کر اشبیلیہ واپس آیا، یہان تقریبًا ایک برس قیام کرنے کے بعد ۵۹۲ھ مین اس نے پھر عیسائیون کے ممالک کا رُخ کیا ا بکی مرتبہ اس کے ساتھ بشیار جمعیّت تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی حملہ مین اس نے بستیون کی بستیون کو ویران کر دیا، اور ترجالہ اور طلبیرہ جیسے مستحکم سرحدی شہر بالکل تباہ ہوگئے، یہان تک کہ اوس کی ہراول فوج طلیطلہ کو بھی، جو اِن دونون عیسائیون کا دار الحکومت تھا، دہمکی دینے لگی، لیکن بعض مصالح کی بنا پر منصور طلیطلہ پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا، اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۵۹۳ھ مین واپس آیا[2]،

چونکہ مسلسل ۵۹۱ھ سے منصور کی فوجین جنگ مین مشغول رہتی چلی آتی تھین، اسلیئے آرام لینے کے خیال سے منصور اس مرتبہ اشبیلیہ مین ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۵۹۱ھ مین منصور نے وداعی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو برتاؤ کیا تھا وہ اسی وقت سے اِس کے دشمنون کی نگاہون مین کھٹکنے لگا تھا، اِس کے بعد اِدھر ایک عرصہ تک منصور جہاد مین مشغول رہا اور اِن مصروفیتون کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا، لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ مین ایک مدت کے لیئے قیام پذیر ہوا

[1] دیکھو مضمون "ابن رشد" مرتبۂ علامۂ شبلی مرحوم، [2] ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵،

تو اب لوگون کو ہر طرح کی عرض معروض کرنے کا موقع ملا، کچھ لوگ ایسے تھے جو ابن رشد کے پیچھے پڑے ہوئے تھے، اور اوس کو سخت زک دینا چاہتے تھے، قرطبہ کے بعض فقیہون نے جو ابن رشد کے جانی دشمن ہو رہے تھے، ابن رشد کے تلامذہ کو یہ لگا دیا کہ وہ اپنے اوستاد سے اِس کے اصلی فلسفہ کے گر دریافت کرین، مطلب یہ تھا کہ اِس ذریعہ سے ابن رشد جی کھول کر سب کچھ کہہ ڈالیگا اور پھر خود اوسی کے کلام سے بیدینی کے ثبوت کا فراہم کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا، چنانچہ یہی ہوا، ابن رشد معاملہ کی تہ تک نہ پہونچا اور اپنے شاگردون سے وہ باتین کہہ ڈالین جو اون سے کہنے کے قابل نہ تھین، اِس کے سوا اور کس بات کی ضرورت تھی، حاسدون کا مطلب پورا ہو گیا، ابن رشد کی پوری تقریر ایک کی دو باتین جوڑ کر بادشاہ کے حضور مین پہونچا دی گئی اور ثبوت کے لیئے جھوٹے سچے سنوا شاہد بھی طلب ہوگئے، معاملہ سنگین تھا، شاہدون کی تعداد کافی زبردست تھی، منصور کو یقین آگیا[۱]، اِس کے علاوہ منصور کے حضور مین اور بھی متعدد شہادتین اِس مضمون کی گذرین کہ ابن رشد فاسد العقیدہ اور بے دین ہے، یہان تک کہ بعض شاہدون نے خود اس کے ہاتھ کی تحریرین لاکے پیش کین[۲]، منجملہ اِن تحریرون کے وہ تحریرین بھی تھین جن مین بادشاہ کو ملک البربر کا خطاب دیا گیا تھا، اور وہ تحریر بھی تھی جس مین زہرہ دیبی کا تذکرہ تھا پہلی تحریر کے خلاف ابو عبد اللہ اصولی نے بادشاہ کی مجلس مین ابن رشد کے جانب سے بہت کچھ بحث کی اور اِن الفاظ سے اوس کی برأت ثابت کی، لیکن بادشاہ کی برافروختگی مین کسی طرح کا تغیر نہ ہوا بلکہ اور اولٹے ابو عبد اللہ اصولی بھی گرفتار کیئے گئے،

غرض جب مسلسل شہادتون کی بنا پر منصور کو اِس بات کا یقین آگیا کہ ابن رشد بیدین و ملحد ہوگیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردون اور پیرؤن کے مجمع عام مین حاضر کیا جائے، چنانچہ دربار کی ترتیب کے لیئے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اوس کے خدم وحشم نے اشبیلیہ سے جہان وہ مقیم تھا قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد مین ایک عظیم الشان مجمع ہوا

۱؎ آثار الادبار صفحہ ۲۲۳، ۲؎ ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۲۴۵

جس مین تمام فقہا اور علما شریک تھے، اِس دربار کے مفصل واقعات انصاری نے اپنی کتاب مین لکھے ہین، چنانچہ لکھتا ہے،

"لما قرئت فلسفة ابن رشد بالمجلس وتداولت
اغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها
خرجت بما دلت عليه اسوء مخرج" (وربما
ذيلها مكر الطالبين) فلم يمكن عند اجتماع
الملاء الا المدافعة عن شريعة الاسلام
فامر الخليفة طلبة مجلسه وفقهاء دولته
بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بانه
اى ابن رشد مرق من الدين وانه
استوجب لعنة الضالين واضيف اليه
القاضى ابو عبد الله بن ابراهيم الاصولى
فى هذا الازدحام ولف معه فى حريق
هذا الملام لاشياء ايضا نقمت عليه فى مجالس
المذاكرة وفى اثناء كلام مع توالى الايام
فاحضرا بالمسجد الجامع الاعظم بقرطبة وتكلم
القاضى ابو عبد الله بن مروان فاحسن
وذكر ما معناه ان الاشياء لابد فى كثير
منها ان تكون له جهة نافعة وجهة ضارة

منصور کی مجلس مین ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر
کے ساتھ پیش کیا گیا (اور بعض حاسدون نے کچھ
حاشیے بھی چڑھا دیئے تھے) تو چونکہ سارا فلسفہ بددینی پر
مشتمل تھا، اس لیے ضروری تھا کہ اسلام کی حفاظت
کی جائے، خلیفہ نے تمام لوگون کو ایک دربار مین جمع
کیا جس کا انعقاد جامع مسجد مین قرار پایا تھا،
تاکہ لوگون کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور
لعنت کا مستوجب ہو گیا ہے، ابن رشد
کے ساتھ قاضی ابو عبد اللہ اصولی بھی اِس
الزام مین دھرے گئے کہ اون کے کلام سے بھی
بعض موقعون پر بددینی کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ
قرطبہ کی جامع مسجد مین یہ دونون ملزم بھی
حاضر کیئے گئے، سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ
ابن مروان نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا کہ
ہر چیز مین نفع و ضرر دونون باتین پائی جاتی
ہین، اِس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع
یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا

كالنار وغيرها فمتى غلب النافع على الضار عمل بحسبه ومتى كان الامر بالضد فبالضد فابتدأ الكلام الخطيب ابوعلي بن الحجاج وعرف الناس (بما امر به) من انهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤمنين فنالهم ما شاء الله من الجفاء وتفرقوا على حكم من يعلم

غلبہ ہے تو اس شئے کو نافع کہتے ہین، اور اگر ضرر کا غلبہ ہے تو وہ شئے مضر خیال کی جاتی ہے، قاضی ابو عبد اللہ کے بعد ابو علی بن حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر (جو حکم اون کو دیا گیا تھا) اوس کی تعمیل کی اور اعلان کیا کہ ابن رشد ملحد اور بیدین ہو گیا ہے،،

انصاری نے صاف لکھدیا ہے کہ ابو علی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد بیدین ہو گیا ہے، اصلی واقعہ سے اون کو غرض نہ تھی، قاضی ابو عبد اللہ بن مروان اور ابو علی بن حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جوابدہی کرے، سامنے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریرین تمھاری لکھی ہوئی ہین، ابن رشد نے اِن تحریرون سے صاف انکار کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پاکر منصور نے اِن تحریرون کے لکھنے والے پر لعنت بھیجی اور مجمع نے آمین کہی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا، اور شک وشبہہ کی گنجایش نہ تھی، اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ مین آکر ابن رشد کی بوٹیان نوچ ڈالتا، لیکن بادشاہ کی رائے سے صرف اِس سزا پر قناعت کی گئی وہ کسی علٰحدہ مقام مین بھیجدیا جائے، انصاری کی روایت ہے کہ بعض حاسدون نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ پتہ نہین چلتا، کیونکہ اسپین مین جو قبائل آباد ہین ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہین ہے، اِس کا تعلق ہے تو بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے[2]، اور

[1] "ابن رشد وفلسفہ" فرح انطون، انصاری کی یہ عبارت بجنسہ فرح انطون نے اپنے تذکرہ مین نقل کردی ہے، اس عبارت مین جو جملے بریکٹ مین لکھے ہین وہ خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہین، یہ خود انصاری کے جملے ہین جو ابن رشد سے بہت بعد نہین ہوا ہے، [2] انصاری کی اصل عبارت یہ ہے ثم امر ابی الولید بسکنی الیسانة بقول من قال انه ينسب فی بنی اسرائیل وانه لا يعرف له نسب فی قبائل الاندلس وتفرق تلامیذه ایدی سبا،،

بعضون نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ خود ابن رشد اصل مین یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر مین مسلمان بنا ہوا ہے، اور اس بات کی کوشش مین ہے کہ مراکش مین یہودی مذہب کی اشاعت و تبلیغ کرے[1] بہرحال ان جھوٹی سچی شہادتون کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیا یا الیسانہ[2] مین بھیجدیا جائے، کیونکہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور اون کے سوا اور کوئی قوم یہان سکونت نہین رکھتی تھی،

عوام مین جو برہمی پھیل گئی تھی اوس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی، قاضی ابو مروان باجی کہتے ہین کہ عوام الناس کے شدت جوش کو دیکھکر منصور نے ایک خاص محکمہ اس غرض سے قایم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تصنیفات ہر جگہ سے مہیا کیجائین اور جلادیجائین، ان فنون کی جو کتاب کہین بھی ملجاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو ان فنون کی تحصیل مین مشغول تھے اون کو سخت سخت سزائین دی گئین[3] اس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابین مستثنی تھین، کیونکہ دن اور رات کے گھنٹون کی تحدید اور سمت قبلہ کی تعیین مین ان فنون کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان باتون کا دریافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا[4]،

اس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سکرٹری ابو عبد اللہ ابن عیاش سے جو ایک مشہور انشا پرداز تھا ایک فرمان لکھواکر تمام ملک مین شایع کرایا جس مین ابن رشد کے واقعہ کا اجمالاً اور ملاحدہ اور فلاسفہ کی دارو گیر اور فتنہ کا تفصیلاً ذکر تھا، یہ پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے، اور چونکہ یہ ایک تاریخی یادگار ہے۔ اسلیے ہم بھی اس کو نقل کرتے ہین،

" قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الاوهام واقرلهم عوامهم بشفوف عليهم فى الافهام حيث لا داعى يدعو الى الحى القيوم ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه و

---

[1] آثار الادہار صفحہ ۲۲۳، [2] یہ قرطبہ کے قریب ایک چھوٹی سی بستی تھی جہان یہودی سکونت رکھتے تھے، [3] طبقات الاطبار ذکر ابوبکر بن زہر صفحہ ۷۶، [4] "ابن رشد" رینان، صفحہ ۱۵ منقول از عبد الواحد مراکشی،

المعلوم فخلدوا فى العالم صحفاً ماالها من خلاق مسودة المعانى والاوراق بعدها من الشريعة
بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين يوهمون ان العقل ميزانها و الحق برهانها وهم
يتشعبون فى القضية الواحدة فرقا ويسيرون فيها شتى اكل وطرقا ذالكم بان الله خلقهم
للنار وبعمل اهل النار يعملون ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين
يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين
انس يخادعون الله والذين أمنوا وما يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون يوحى بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون فكانوا
عليها اضر من اهل الكتاب وابعد عن الرجعة الى الله والمآب، لان الكتابى يجتهد
فى ضلل ويجد فى كلل وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل دبين
عقاربهم فى الآفاق دهرة من الزمان الى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال
كان الدهر قد منالهم على شدة حربهم وخفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما املى لهم الا
ليزدادوا اثما، وما امهلوا الا ليأخذهم الله الذى لا اله الا هو وسع كل شيئ علما ولمنزلنا
وصل الله كرامتكم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقرب
بهم الى الله سبحانه وبدينهم، فلما اراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف
لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال مموجة اخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها
موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالظلم
وجيئ منها بالحرب الزبون فى صورة السلم مزلة للاقدام وهم يدب فى باطن
الاسلام اسياف اهل الصليب دونها مغلولة وايديهم عما نالوه هولاء مغلولة
فانهم يفقهون الامة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونها بباطنهم وغيهم

وبهتانهم فلما وقفنا منهم على ما هو اقذى فى جفن الدين ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين بنذناهم بنذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وابغضناهم فى الله كما نحب المؤمنين فى الله وقلنا اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهؤلاء قد صدفوا عن اياتك وعميت ابصارهم وبصائرهم عن بيناتك فباعد اسفارهم والحق بهم اشياعهم حيث كانوا انصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف فى مجال السنتهم والايقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا بموقف الخزى والهوان ثم طردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية فى الابدان ومن عثر على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب اربابه واليها يكون مال مؤلفه وقاريه ومآبه ومتى عثر منهم على الجد فى غلوائهم عن سبيل استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله اولياء ثم لا تنصرون اولئك الذين حبطت اعمالهم اولئك الذين ليس لهم فى الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يطهر من دنس الملحدين

اصفاعکم ویکتب فی صحائف الابوار تضافرکم علی الحق واجتماعکم انہ منعم کریم ''

منصور کی یہ ساری تدبیرین عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لیے تھین، وہ خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست تھا، اسلئے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہین کرسکتا تھا، دوسری جانب عیسائیون سے ابھی مصالحت نہین ہوئی تھی، محض عارضی مہلت جنگ مین آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ مین قیام پذیر تھا، اسلئے مذہبی جوش کے رنگ کو قایم رکھنا بھی ضروری تھا، اِس بنا پر اس نے تدبیر یہ اختیار کی کہ حفید ابوبکر بن زہر کو اِس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابین جمع کرکے اون کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ ابوبکر بن زہر خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست ہے، اس کے پاس جو کتابین آئینگی وہ برباد ہونے سے بچ جائین گی، نیز اس کا اپنا بینظیر کتبخانہ جس مین فلسفہ کی نادر کتابین موجود تھین عوام کی دار وگیر سے محفوظ رہیگا، اور ابن زہر پر اِن مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کرسکیگا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی، اور تمام کتب فروشون کے پاس یہ حکم بھیجدیا کہ

لہ اِس فرمان کا خلاصہ اردو مین حسب ذیل ہو" زمانہ قدیم مین کچھ لوگ ایسے تھے جو وہم کے پیرو تھے، اور ہر بات مین اُلٹے سیدھے معنے پیدا کرتے تھے، تاہم عوام اونکے کمال عقلی کے گرویدہ ہوگئے تھے، اِن لوگون نے اپنے خیال کے موافق کتابین تصنیف کین جو شریعت سے اُسیقدر دور تھین جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ مین بھی بعض لوگون نے انھین ملاحدہ کی پیروی کی اور انھین کے مذاق پر کتابین لکھین، یہ کتابین بظاہر قرآن مجید کی آیتون سے آراستہ ہین لیکن باطن مین کفر وزندقہ ہین، جب ہم کو اون کے مکروفریب کا حال معلوم ہوا تو ہم نے اون کو دربار سے نکالدیا اور اونکی کتابین جلوادین کیونکہ ہم شریعت اور مسلمانون کو ان ملاحدہ کے فریب سے دور رکھنا چاہتے ہین، اِس کے بعد کچھ دعائین مانگی ہین کہ خدایا اِن ملاحدہ اور اونکے دوستون کو تباہ وبرباد کر، پھر آخر مین لوگون کو خطاب کرکے یہ حکم دیا گیا ہو کہ اِن ملاحدہ کی کتابون سے اسی طرح پرہیز کرو جس طرح سمیات سے پرہیز کرتے ہو، اور ان کی کوئی تصنیف اگر کہین پاؤ تو اوس کو آگ مین جھونک دو، کیونکہ کفر کی سزا آگ ہی ہی پھر آخر مین یہ دعا مانگی ہو کہ خدایا ہمارے ملک کو اِس فتنہ سے محفوظ رکھ اور ہمارے دلون کو کفر کی آلودگی سے پاک کر۔

فلسفہ کی جس قدر کتابین دستیاب ہون فوراً یہان بھیجدی جائین، اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل مین مصروف ہون اون کو سزا دیجائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بیشمار کتابین اس حکم کی بنا پر تلف کردی گئین[1]،

منصور کو ابن زہر پر اوس کی دیانتداری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ قرآن اور محدث وفقیہ تھا، ابو العباس محمد بن احمد اشبیلی کی روایت سے ابن ابی اصیبعہ نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانت داری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ دو طالب علم ابو بکر بن زہر سے طب حاصل کر رہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھنے کے لیئے لیکر آئے، اور ابن زہر نے اون سے وہ کتاب لیکر جو دیکھی تو وہ منطق کی تھی اِس پر اوس کو بہت غصہ آیا، دونون طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اس وقت اِس قدر غصہ مین تھا کہ برہنہ پا اون کے پیچھے مارنے کے لیئے دوڑا، طالب علمون نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کردیا، لیکن کچھ دنون کے بعد اون کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت مین حاضر ہوکر اپنے قصور کی معافی مانگی اور عذر کیا کہ یہ کتاب اصل مین اون کی نہ تھی ایک دوست سے اونھون نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد اونکے پاس رہگئی، ابن زہر نے یہ سُنکر اونکا قصور معاف کردیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کرین اور فقہ وحدیث کی تکمیل کرین، چنانچہ اِس ہدایت پر انھون نے عمل کیا اور فقہ وحدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتبخانہ سے فرفوریوس کی کتاب ایساغوجی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ وحدیث کی تکمیل کے بعد اس کا وقت آیا ہے کہ منطق وفلسفہ کی بھی تکمیل کرو ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمھارے لیئے مناسب نہ تھی[2]،

غرض ابن زہر پر منصور کو جو اعتماد تھا، اوس کی بنا پر ابن زہر عوام کی دار وگیر سے خود محفوظ رہا اور اِس پر کسی کو اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوئی، حالانکہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل مین

---

[1] طبقات الاطباء ذکر ابو بکر بن زہر صفحہ ۶۹، [2] طبقات الاطباء صفحہ ۶۹ و ۷۰،

مصروف رہتا تھا، لیکن اشبیلیہ مین ایک شخص رہتا تھا جو ابن زہر کا پُرانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہر کے اِن ممنوع مشاغل کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اِس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہر خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اِس کے گھر مین اِس فن کی ہزارون کتابین موجود ہین جو رات دن اوس کے مطالعہ مین رہتی ہین، محضر پر بہت سے لوگون کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اِس وقت تبدیل آب وہوا کی غرض سے بمقام حصن الفرج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش وعشرت مین مشغول تھا، محضر کو پڑھکر اوس نے حکم دیا کہ عرضی دہندہ قید خانہ مین بھیجدیا جائے چنانچہ وہ گرفتار ہوکر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈر کے مارے روپوش ہوگئے، منصور نے لوگون سے کہا کہ اگر سارا اندلس جمع ہوکر شہادت دے تب بھی مین ابن زہر کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل مین نہین لاسکتا، مجھے اوس کی دینداری پر بڑا اعتماد ہے[1]،

ابن رشد جب لوسینیا مین جلا وطن کیا گیا تو اوس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے مقامات پر الگ الگ جلا وطن کیے گئے، اون کے نام یہ ہین، ابوجعفر الذہبی، قاضی ابو عبد اللہ اصولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابوالربیع الکفیف، ابو العباس الحافظ الشاعر القرابی، وغیرہ[2]،

ابن رشد کی گرفتاری اور جلاوطنی پر عوام مین نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعرا نے اِس موقع پر مسرت آمیز نظمون کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہین[3]،

الآن قد ایقن ابن رشد　　ان تو الیفہ لتی الف

یا ظالما نفسہ تامل　　ھل تجد الیوم من توالف

دیگر

---

[1] طبقات الاطبا صفحہ ۹۹، [2] طبقات الاطبا صفحہ ۷۸ [3] رینان نے صرف ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے، لیکن فرح انطون نے کئی نظمین نقل کی ہین غالباً انصاری سے لی ہین،

لم تلزم الرشد یا ابن رشد　لما علا فی الزمان جدک

وکنت فی الدین ذا ریاء　ما ھکذا کان فیہ جدک

دیگر

الحمد للہ علی نصرہ　لفرقۃ الحق واشیاعہ

کان ابن رشد فی مدی غیہ　قد وضع الدین باوضاعہ

فالحمد للہ علی اخذہ　واخذ من کان من اتباعہ

دیگر

نفذ القضاء باخذ کل مموہ　متفلسف فی دینہ متزندق

بالمنطق اشتغلوا فقیل حقیقۃ　ان البلاء موکل بالمنطق

دیگر

خلیفۃ اللہ انت حقا　فارق من السعد خیر مرقی

حمیتم الدین من عداہ　وکل من رام فیہ فتقا

اطلعک اللہ سر قوم　شقوا العصا بالنفاق شقا

تفلسفوا وادعوا علوما　صاحبھا فی المعاد یشقی

واحتقروا الشرع وازدروہ　سفاھۃ منھم وحمقا

اوسعتہم لعنۃ وخزیا　وقلت بعدا لھم وسحقا

فابق لدین الالہ کھفا　فانہ ما بقیت یبقی

دیگر

خلیفۃ اللہ دم للدین تحرسہ　من العدی وتقیہ شر شر فئۃ

فاللہ یجعل عدلا من خلائقہ مطھر دینہ فی راس کل مائۃ

دیگر

بلغت امیر المؤمنین مدی المنیٰ لانک قد بلغتنا ما نؤمل

قصدت الی الاسلام تعلی منارہ ومقصدک الاسنی لدی اللہ یقبل

تدارکت دین اللہ فی اخذ فرقۃ بمنطقھم کان البلاء المؤکل

اثاروا علی الدین الحنیفی فتنۃ لھا نار غی فی العقائد تشعل

اقمتھم للناس یبراء منھم ووجہ الھدی من خزیھم یتھلل

واوعزت فی الاقطار بالبحث عنھم وعن کتبھم والسعی فی ذاک اجمل

وقد کان للسیف اشتیاق لھم ولکن مقام الخزی للنفس اقتل[1]

زمانۂ جلاوطنی مین ایک طرف لوسینیا کے یہودیون مین اِس کی بڑی قدر و منزلت کی گئی، اور دوسری جانب مسلمانون مین اِس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جہان جاتا رسوا کیا جاتا،

لیون افریقی نے اوس کی رسوائیون کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہین جو بظاہر بے بنیاد معلوم ہوتے ہین، منجملہ اون کے ایک یہ روایت اِس نے نقل کی ہے کہ وہ لوسینیا سے فاس بھاگ گیا اور وہان لوگون نے اوس کو پکڑ کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزا یہ دی کہ جو شخص مسجد کے اندر داخل ہوتا یا باہر نکلتا اِس پر تھوکتا جاتا، اِس طرح کے واقعات مسلمانون کی تہذیب مین بعید مستبعد ہین،

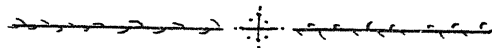
البتہ انصاری نے ابو الحسن بن قطرال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا خود اپنا بیان ہے کہ سب سے زیادہ مجھکو جو صدمہ پہنچا یہ تھا کہ ایک دفعہ مین اور میرا بیٹا عبد اللہ قرطبہ کی جامع مسجد مین عصر کی نماز پڑھنے کے لیے گئے، لیکن نہ پڑھ سکے، چند بازاریون نے ہنگامہ مچایا اور

[1] ابن رشد، فلسفۂ "فرح النفوس صفحہ ۱۲۱ و ۲۲"،

ہم دونون کو مسجد سے نکالؓ دیا، اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ لیون کی پہلی روایت بالکل غلط ہے، کیونکہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانۂ نکبت مین سب سے زیادہ جو اس کی ذلت ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگون نے اوسکو مسجد سے نکالدیا،

اس کی جلاوطنی کے قیود اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اِس سے مل نہین سکتا تھا، تاج الدین ابن حمویہ جس نے اسی زمانہ مین مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ مین جب اندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتوب شاہی ہو اور کوئی شخص اِس سے ملؓ نہین سکتا،

بعض سوانح نگارون کا بیان ہے کہ زمانۂ جلاوطنی مین بعض یہودی تلامذہ اِس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسٰی بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ مین سے تھا، حالانکہ موسٰی بن میمون اور اِس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدتون پیشتر اندلس سے ترک وطن کر کے مصر چلا آیا تھا، اور ابن رشد کی نکبت کے زمانہ مین یہ خاندان مصر مین تھا، اور خود موسٰی صلاح الدین کے دربار مین طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسٰی کے علاوہ دوسرے یہودی، ممکن ہے اِس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہون اور جلاوطنی کے قیود کے باوجود اِن لوگون کو اِس سے ملنے جلنے کی اجازت دیدی گئی ہو، لیکن اجنبی اشخاص قطعاً اِس سے ملنے جلنے نہین پاتے تھے،



لہ ابن رشد رینان صفحہ ۱۱ انصاری کی عبارت بجنسہ یہ ہے حدثنا ابوالحسن بن قطرال عن ابن رشد انه قال أعظم ما طرأ علي في النكبة اني دخلت انا وولدي عبدالله مسجد القرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة ... ... عنه، لہ ابن رشد رینان صفحہ ۱۱،

(۶)

ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابون کی بربادی کے احکام دیکر منصور پھر طلیطلہ کی جانب جہاد پر چلا گیا، وہان معلوم ہوا کہ عیسائیون کی بکثرت فوجین میڈریڈ مین مجتمع ہین یہ سنکر طلیطلہ سے میڈریڈ کا رُخ کیا، عیسائیون کو جب منصور کی تیاریون کی خبر ہوئی، تو وہ منصور کے پہونچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیون کے تعاقب کو بے سود خیال کرکے اشبیلیہ پھر واپس آیا،[۱]

یہان جب آیا تو ابن رشد کا قصہ پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرف ایک حکمت عملی تھی جس سے مصلحتاً ایک فوری ہنگامہ فرو کرنا مقصود تھا، جہاد کی مشغولیت کے باعث شورش آپ سے آپ کم ہو گئی تھی، اظہار حق کے لیے از خود یا منصور کے اشارہ سے اشبیلیہ کے چند معزز لوگون نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کرکے ابن رشد کی رہائی کا حکم نافذ کر دیا،[۲]

بعض مؤرخین کا بیان ہی کہ اشبیلیہ آکر منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و مفلسی کا حال معلوم ہوا تو اِس شرط پر اِس کے رہا کرنے کا اِس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرے، چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا، اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا اِس موقع پر اِس کی سخت تذلیل کی گئی منصور نے اِس کے بعد اِس کا قصور معاف کر دیا اور وہ آزادی کے ساتھ قرطبہ مین رہنے لگا، لیکن چونکہ اِس کا کوئی عہدہ بحال نہین ہوا تھا، اسلیئے نہایت مفلسانہ زندگی بسر کرتا تھا؛ اور زیادہ تر تصنیف و تالیف مین وقت گذارتا تھا،[۳]

۱؎ ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۵۴۲، ۲؎ طبقات الاطبا صفحہ ۷۷، ۳؎ آثار الادہار صفحہ ۲۴۴،

اِس عرصہ مین عیسائیون نے منصور سے مصالحت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگون کے باعث فریقین تھک چکے تھے، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی، اور ۵۹۴ھ مین اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا[1] یہان آکر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو دربار مین بلانا چاہا، اتفاق سے اوس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اس وقت قاضی تھا اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتین منصور تک پہنچین، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی حیلہ ڈھونڈھ رہا تھا، قاضی کو برطرف کرکے فوراً اس جگہ ابن رشد کا تقرر کر دیا،[2] چنانچہ ۵۹۵ھ مین[3] ابن رشد کا چاند گہن سے نکلا اور منصور نے اِس کو مراکش مین طلب کیا،

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے وہ اب منسوخ کر دیئے گئے، اور خود منصور بھی فلسفہ کے مطالعہ مین اسی طرح منہمک ہو گیا جس طرح اس شورش کے قبل منہمک رہتا تھا، نیز ابن رشد کے ساتھ جو اور فضلا رجلا وطن کئے گئے تھے اون کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا چنانچہ ابوجعفر ذہبی کو منصور نے مراکش مین طلب کرکے طب وفلسفہ کے دارالاشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور جعفر ذہبی کا بیحد معترف تھا، اور کہا کرتا تھا:—

ان اباجعفر الذھبی کالذھب الابریز	ابوجعفر ذہبی اوس سونے کے مانند ہین جو گلانے سے
الذی لم یزدد فی السبك الاجودة[4]	ہمیشہ خالص نکلتا ہے،

---

[1] ابن خلدون صفحہ ۲۴۵، [2] آثارالادہار صفحہ ۲۲۴، [3] ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۵۹۵ھ کا ہے، لیکن یہ صحیح نہین ہے، ابن ابی اصیبعہ نے ۵۹۵ھ ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہے، اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے بھی اواخر ربیع الاول ۵۹۵ھ مین وفات پائی، اِس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدۂ قضا کی بحالی کا واقعہ یقیناً ۵۹۵ھ کے قبل کا ہے انصاری اور عبدالواحد دونون کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی قضا کی خدمت انجام دی، اسکے علاوہ ابن ابی اصیبعہ کے کلام مین بکثرت تناقض ہے جو آگے چلکر معلوم ہوگا، [4] طبقات الاطبار صفحہ ،، ،

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلا کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی اوس کی حقیقت منصور پر صاف عیان ہو گئی تھی، اور اِس کو یہ تحقیق ہو گیا تھا کہ اِس شورش کے پردے مین حاسدون کی کوئی اور غرض مخفی ہے،

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا، اور اتنے دن افلاس کے مصائب جو اس نے برداشت کیے تھے اس کی تلافی ہو جاتی، اور اوس کے تاج فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا، لیکن بیرحم موت نے اِس کا موقع ندیا، ایک سال بعد وہ اوائل ۵۹۵ھ مین مراکش مین بیمار ہوا، اور جمعرات کے دن ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ع مین مرگیا[۱]،

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہے، اور اون کے بیان کے مطابق اس وقت اسکا سن پچھتر برس کا تھا، ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یافعی، سیوطی، اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت سے متفق ہین، ابن ابی اصیبعہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے[۲]، ذہبی اور عبد الواحد کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے، یعنی ابن رشد نے اواخر ۵۹۴ھ مین باہ اگست یا بماہ ستمبر وفات پائی، صرف لیون افریقی نے ابن رشد کا سال وفات ۱۲۰۶ع تحریر کیا ہے، لیکن لیون کی اور روایتین بھی بے سروپا ہین، عبد الواحد مراکشی کی روایت کے بموجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر اسی برس کی تھی، کیونکہ اوس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۱۴ھ تحریر کیا ہے[۳]،

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش مین باب تاغزوت کے پاس جبانہ ایک مقام ہے یہان دفن ہوا،

۱؎ ابن رشد رینان صفحہ ۱۷، ۲؎ ابن ابی اصیبعہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہین، ایک جگہ وہ لکھتے ہین کہ منصور کے بعد اوس کا بیٹا ناصر بھی ابن رشد کی تعظیم و توقیر کرتا تھا، اور ناصر ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۳ جنوری ۱۱۹۹ع کو تخت حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہین کہ ابن رشد نے اوائل ۵۹۵ھ مین وفات پائی، پھر لکھتے ہین کہ ۵۹۵ھ مین منصور نے ابن رشد کا قصور معاف کیا، یہ تینون بیان متناقض ہین، ۳؎ ابن رشد رینان صفحہ ۱۷،

لیکن تین ماہ کے بعد لوگون نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قرطبہ لیجا کر اوس کے خاندانی قبرستان مقبرۂ عباس مین دفن کی[1]، محی الدین بن عربی جو اسی سال مشرق کے سفر کو نکلے ہین اور مراکش مین اوس کے جنازہ پر موجود تھے بیان کرتے ہین کہ مین نے خود دیکھا کہ اوس کی لاش قرطبہ لیجانے کے لیے سواری پر لادی جا رہی تھی[2]،

ابن رشد کی وفات کے تقریبًا دو ماہ بعد اواخر ربیع الاول مین ۲ جنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۵۹۴ھ مین جب عیسائیون سے صلح کر کے مراکش آیا ہے اوسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا، اوس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اوس وقت دیگر ارکین حکومت کے علاوہ عیسی بن حفص بھی موجود تھے[3]،

ابن بیطار جو علم نباتات کا بہت بڑا ماہر تھا اسکا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابوبکر بن زہر جو ابن رشد کا حبیب صادق اور منصور کے دربار مین اس کا ہم منصب تھا، گو اس وقت زندہ تھا، مگر ایک سال بعد ۵۹۶ھ مین بعہد ناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونون کے علاوہ ابو مروان بن زہر جس نے ابن رشد کی فرمائش سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بعہد عبدالمؤمن، اور ابن الطفیل، جو ابن رشد کا اوستاد تھا ۵۸۱ھ مین آگے پیچھے وفات پا چکے تھے گویا اندلس کی علمی زندگی جن لوگون کے دم سے قائم تھی ۵۹۶ھ مین ارض اندلس ان سب سے خالی ہو گئی، اور اون کے ساتھ ہی منصور کی علمی محفل بھی اُجڑ گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدان رزم میں

---

[1] انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے، ثم عفی عنه واستدعی الی مراکش فتوفی بها لیلة الخمیس التاسع من صفر خمس وتسعین وتسعمائته ودفن بجبانته باب تاغزوت خارجها ثلاثة اشهر ثم حمل الی قرطبة فدفن بها فی روضة سلفة بمقبرة ابن عباس

[2] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۱، [3] ابن خلدون صفحہ ۲۴۴،

وہ بالکل اپنے باپ کے قدم بقدم تھا،

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت مین جو انقلاب پیدا ہوا[1] عبدالواحد مراکشی اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ مین جب ۵۹۵ھ مین اندلس گیا تو اوس وقت تک ابن رشد کے ساتھیون مین صرف ابو بکر بن زہر زندہ تھا، مگر بیحد بوڑھا ہو گیا تھا، اور اوٹھنے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت مین بھی اوس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا نو تصنیف کلام سنایا، لیکن جب مین ۶۰۳ھ مطابق ۱۲۰۶ء مین مراکش مین ابن الطفیل کے فرزند سے ملا تو اوس نے مجھے اپنے باپ ابن الطفیل کے اشعار سُنائے، گویا اب فضلائے مغرب مین آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم و فضل کی مدح پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے[1]،

ابن رشد نے کئی اولادین چھوڑین جن مین دو بہت مشہور ہوئین ایک نے فقہ کے جانب توجہ کی اور دوسرے نے طب مین نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابو القاسم تھی، اپنے باپ اور ابو القاسم بن بشکوال سے فقہ و حدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظ حدیث تھا، آخر مین قضا کی خدمت اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانتداری کے ساتھ اِس خدمت کو انجام دیا، ۶۲۲ھ مین وفات پائی[2]،

ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابو عبد اللہ کنیت تھی، اِس نے طب کی جانب توجہ کی اور بہت مشہور ہوا، ناصر کے دربار مین طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب حیلۃ البرر کے نام سے موجود ہے[3]،

---

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۱، [2] الدیباج المذہب فی طبقات علماء المذہب صفحہ ۵۳، [3] طبقات الاطبا صفحہ ۷۸،

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(بسلسلۂ ماقبل)

(۱) ابن رشد کے اخلاق و عادات، ابن رشد کے عام اخلاق۔ تواضع اور منکسر مزاجی، نفع رسانی و حاجت برآری خلائق، فیاضی و سخاوت، دوست پرستی۔ رحم و عفو، حب الوطنی، شوق علمی و مداومتہ مطالعہ، مقدار تصنیفات، اوس کی مذہبی حالت اور دینداری، اوس کی دینداری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اوس کے عادات و اخلاق کے متعلق قاضی ابومروان الباجی کا بیان،

(۲) ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت، موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اوس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے اون کی تسمین ابن رشد کی بیدینی کے افسانے علمی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اِس کے پیشۂ طبابت کے متعلق افسانے، اِس کی موت کے افسانے

(۳) ابن رشد اور مؤرخین عرب، ابن رشد اور اہل اسلام، ایک

خاص حلقہ مین ابن رشد کی شہرت، ابن الابار اور مؤرخ ابن سعید کی رائے ابن رشد کے متعلق، ذہبی اور یافعی کی کتابون مین اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ علمائے اندلس کے نزدیک، ابن رشد کی کتابون پر ابن تیمیہ کا رد و نقد، اوسکی وفات سے ایک صدی بعد تک اندلس مین اوسکی شہرت کا حال، علمائے اسلام مین اوس کا حقیقی درجہ، مسلمانون مین اوس کی تصنیفات کی گمنامی، مسلمانون مین مذہب ابن رشد کی گمنامی، ابن سینا کے مقابل مین ابن رشد کی گمنامی کے وجوہ، ابن رشد یورپ مین، لیون افریقی کی روایت کے بموجب فخر الدین رازی کے سفر مغرب اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور اوس پر نقد،

(۴) ابن رشد کا فضل و کمال، طریقۂ درس، اور تلامذہ، ابن رشد کے معلومات اور مختلف علوم و فنون مین اوس کا تبحر، اوسکی محنت و جفاکشی، اوس کے علم و فضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائین، یونانی زبان و ادب سے اوس کی ناواقفیت، اِس ناواقفیت کی بدولت اوس کی غلطیان، ابن رشد کے بعض علمی اکتشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقۂ درس، ابن رشد کا طریقۂ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث و فقہ کے تلامذہ، طب کے تلامذہ، ابو عبد اللہ الندرومی، ابو جعفر احمد بن سابق،

(۵) ابن رشد کا طرز تصنیف، ابن رشد کی تصنیفات کا تنوع اور اوسکی وسعت، ارسطو کی کتابون کی شرحین لکھنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور اون کے خصوصیات، اوسکی بعض تصنیفات کی سنہ وار تاریخین، ابن رشد نے ارسطو کی کن کتابون شرح نہین لکھی، اسکے وجوہ، اوس کے جانب بعض شروح کی غلط نسبت،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات، ابن رشد کے شروح ارسطو کی تعداد، ابن رشد کا [illegible] تصنیف، اوس کی [illegible] کی تعداد [illegible]

فلسفہ کی تصنیفات، طب کی تصنیفات، فقہ و اُصول فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد،

(۷) **ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے**، مشرق مین ابن رشد کی تصنیفات کی کمیابی، یورپ مین اوس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکیوریل لائبریری اکسفورڈ لائبریری، اوس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت و فراوانی، یورپ و مشرق مین اوسکی بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع و اشاعت، عبرانی تراجم کی طبع و اشاعت، لاطینی تراجم کی طبع و اشاعت پیڈوا یونیورسٹی مین، وینس مین، یورپ کے دوسرے شہرون مین ابن رشد کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا،

(۱)

ابن رشد کے اخلاق و عادات

ابن رشد کے اخلاق و عادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ پیکر متانت اور وجیہ و بارعب تھا، کم سخن تھا، اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج مین تواضع و انکسار حد سے زیادہ تھا، کبھی کسی کو برا بھلا نہین کہتا تھا، ایک مدت تک عہدۂ قضا پر مامور اور دربار شاہی مین مقرب رہا، اوس کی دولت و جاہ اوس کے کام و زبان کے لیے زہر تھی، جو کچھ اوس کو ملتا اہل وطن پر صرف کرتا، بذات خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہین اوٹھاتا تھا، اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اوسنے لیا یہ تھا کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسرون کو فائدہ پہنچاتا، حاجتمندون کو منصب اور عہدہ دلوا تا، لوگون کی اونکی ضرورتین پوری کرتا[۱]، اوس کی ذات بیکس و محتاج

[۱] الدیباج المذہب بروایت ابن الابار صفحہ ۲۸۵،

اہل وطن کے لیئے گویا لجا و ماویٰ تھی، لیکن باوجود اس کے شاہی تقرب کی اس کو مطلق پروا نہ تھی، دربار مین اپنے وقار و وجاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریون کی طرح تملق و چاپلوسی سے قطعی نفرت تھی، اس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اوس کی ذلت کی گئی، جلا وطن کیا گیا، اور عوام الناس مین رسوائی ہوئی، افلاس و تنگدستی کے مصائب برداشت کیئے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہین ہوئی جو چاپلوسی پر محمول کیجا سکے، سخت سے سخت وقت مین بھی از خود کبھی دربار کا رخ نہین کرتا تھا،

انتہا درجہ کا فیاض و سخی تھا، اوس کی فیاضی دوست و دشمن پر یکسان تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر مین دوستون کو دون تو مین نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے منشا کے مطابق ہی، احسان اور سخاوت یہ ہی کہ مخالفون اور دشمنون کے ساتھ سلوک کیا جائے، جس کو طبیعت مشکل سے گوارا کرتی ہے[1]،

حلم و عفو کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے مجمع عام مین اس کو برا بھلا کہا اور سخت توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے اُلٹا مشکور ہوا کہ اوس کی بدولت مجھے اپنے حلم و صبر کے آزمانے کا موقع ملا، اور اس صلہ مین کچھ روپیہ نذر کیئے، لیکن ساتھ ہی اوس کو یہ نصیحت بھی کی کہ اورون سے یہ سلوک نکرنا، ورنہ ہر شخص اس قسم کے احسان کا قدر دان نہین ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کروگے تو نقصان اوٹھاؤ گے[2]،

مزاج مین انتہا درجہ کا رحم تھا، مدتون قاضی رہا، کبھی کسی کو سزائے موت نہین دی، اور اگر کوئی ایسا ہی موقع آپڑتا تو خود کرسی قضائت سے الگ ہوجاتا اور کسی اور کو قایم مقام کردیتا[3]،

رشوت ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدتون قضا کی خدمت انجام دیتا رہا، لیکن کبھی کسی کو اوس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشوت ستانی یا اسی قسم کے حرکات شنیعہ کی شکایت نہین پیدا ہوئی، قضا کا زمانہ نہایت اچھی عادتون کے ساتھ گذرا اور کبھی اس قسم کی شکایت بھی اوس کے

---

[1] آثار الادہار صفحہ ۲۲۲، [2] آثار الادہار ۲۲۲ [3] ایضاً صفحہ ۲۲۲،

متعلق سننے مین نہین آئی کہ کسی فریق کی وہ بیجا طرفداری کرتا ہے[1]،

وطن کا نہایت شیفتہ تھا اوس کی تحریرات مین اس قسم کی مثالین بہت سی ملتی ہین، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت مین یونان کی بہت تعریف کی ہو، اور لکھا ہے کہ یہان کے لوگ دماغی نشو ونما مین دوسرے ممالک کے لوگون سے افضل ہین، ابن رشد نے اس کتاب کی شرح مین اپنے وطن اسپین کو دماغی فضیلت مین یونان کے ہم پلہ قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکون سے زیادہ معتدل آب وہوا یونان کی ہے، ابن رشد نے کتاب الکلیات مین اس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب وہوا پانچوین اقلیم کی ہو، اور قرطبہ بھی اسی اقلیم مین ہے[2]، ابن سعید کی روایت ہو کہ ایک دفعہ منصور کے دربار مین ابن رشد اور ابن زہر مین یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ مین کس کو ترجیح ہے، ابن زہر اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ مین جب کوئی عالم مرجاتا ہے اور اوس کے کتبخانے کو فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہو تو کتبخانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیونکہ اشبیلیہ مین ان چیزون کو کوئی پوچھتا نہین، لیکن جب قرطبہ مین کوئی مغنی مرتا ہے تو اوس کے آلات موسیقی اشبیلیہ مین جاکر فروخت ہوتے ہین، کیونکہ قرطبہ مین ان چیزون کی مانگ نہین، ان واقعات سے دونون شہرون کی فضیلت کا اندازہ ہوسکتا ہے[3]،

تحصیل علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہر وقت کتب بینی اور مطالعہ مین مشغول رہتا تھا، ابن الابار کا بیان ہو کہ شب کے وقت بھی اوس کے ہاتھ سے کتاب نہین چھوٹتی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر مین صرف دو راتین وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات، اور دوسری وہ رات جس مین اس کے باپ نے وفات پائی[4]،

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا مختلف علوم وفنون مین کم وبیش سا ٹھ کتابین

[1] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۵، [2] ابن رشد رینان صفحہ، [3] نفح الطیب صفحہ ۲۱۶، [4] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۴،

اس کی یادگار ہیں، ابن الابار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے دس ہزار ہیں، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عدیم الفرصتی میں انجام دیتا تھا[۱]،

نہایت دیندار اور پابند شرع تھا، پنجوقتہ نماز باوضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیہ و محدث اور فقہ میں مصنف بھی تھا، (اس کی فقہ کی کتابوں کا ذکر تصنیفات کے ذیل میں آئیگا) انصاری ابو محمد عبدالکبیر سے روایت کرتا ہے کہ "ابن رشد کی بیدینی کے متعلق جن باتوں کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہیں، بیدینی کے جراثیم سے وہ بالکل پاک تھا، میں نے اوس کو برابر مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ہان البتہ ایک بار اوس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ میں نے اور کوئی بات گرفت نہیں کی" (اس کے بعد اوس نے طوفان والا واقعہ ذکر کیا ہے جو اوپر گذر چکا ہے[۲])

ایک دوسرا سوانح نگار اوس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:-

"یہ خدا جانتا ہے کہ اصل میں اوس کی حالت کیا تھی، اور اوس کا باطن کیا تھا، باقی اتنا معلوم ہے کہ زمانۂ جلاوطنی میں جتنے مصائب اوس کو برداشت کرنا پڑے اونکا عذاب و ثواب حاسدوں کی گردن پر ہے، جنھوں نے بغض و حسد کی بنا پر اوس کو تباہ و برباد کیا ورنہ اوس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ ارسطو کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا، یا مذہب و فلسفہ میں تطبیق دیا کرتا تھا[۳]،

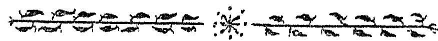
بات یہ ہے کہ اوس کے مخالف شورش برپا کرنیوالوں نے جھوٹی سچی باتیں اس کے متعلق مشہور

[۱] الدیباج المذہب صفحہ ۲۰۵، [۲] انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے: حدثنی الشیخ ابی الحسن الرعینی قال حدثنی ابو محمد [illegible] وقد جری ذکر هذا المتفلسف وما له من الطوام فی محادة الشریعة فقال ان هذا الذی ینسب الیه ما کان یظهر علیه ولقد کنت اراه یخرج الی الصلاة واثر ماء الوضوء علی قدمیه وما کدت اخذ علیه فلتة الا واحدة وهی عظمی الفلتات [۳] "ابن رشد" رینان صفحہ ۹۷

کردی تھین، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل مین یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر مین مسلمان بنا ہوا ہے، اور مراکش مین یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس کے مرنے کے بعد یورپ مین بھی اس کے متعلق لوگون مین طرح طرح کے چرچے ہوئے، ایک فریق اسی کی سند سے اپنے مذہب کا ردکرتا تھا، دوسرا فریق اس کو زندیق و کافر سمجھتا تھا، غرض طرح طرح کی باتین اس کے متعلق مشہور ہوگئین، خود اوس کی زندگی ہی مین لوگون کو اوس کی دینداری مین شک پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ انصاری نے عبدالبر کا جو قول نقل کیا ہے اوس مین لوگون کے اِس اختلاف کا ذکر موجود ہے، عبدالواحد مراکشی نے بھی اوس کی دینداری کے مسئلہ مین لوگون کے اختلاف خیال کا ذکر کیا ہے، اور لیون افریقی نے تو صاف صاف لکھدیا کہ ابن رشد کے باپ نے جب ابن باجہ کو قید سے رہا کرایا ہے تو اوس وقت اوس کو یہ معلوم نہ تھا کہ اوس کا فرزند ارجمند بھی ایک روز اسی طرح بیدینی اور الحاد مین گرفتار ہو جائیگا، بہرحال ابن رشد کی دینداری کے متعلق لوگون کو شبہہ جو پیدا ہوا اوس کی وجہ نہایت صاف ہے، حاسدون کی کارروائیون نے حقیقت مین اوس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کر دیا تھا، ورنہ اوسکی تصنیفات سے ہرگز یہ پتہ نہین چلتا کہ ان کا مصنف بیدین ہے،

قاضی ابو مروان باجی اس کے اخلاق وعادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہین،

"ابن رشد کی رائے نہایت صائب ہوتی تھی وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اور اسکے ارادے نہایت پختہ ہوتے تھے اور مصائب سے کبھی خوف نہین کرتا تھا[1]"



[1] طبقات الاطبا صفحہ ۷۶،

(۲)

ابن رشد کی نسبت افسانون کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اوٹھ جاتا ہے تو اوس کے مرنے کے بعد اوس کی شخصیت مین بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہین، دور جہالت کی بت پرست قومین اعاظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودان باطل کی صف مین جگہ دیتی تھین اونکے معبود زیادہ تر وہ روحین تھین جو جسم سے منفصل ہوکر عالم روحانی مین حیات جاودانی حاصل کر چکی تھین، اِس طرح کے افسانے ہر قوم مین بڑے آدمیون کے متعلق شہرت پا جاتے ہین، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات مین کوئی غیر معمولی بات دیکھکر اوس کا ایسا معتقد ہو جاتا ہے کہ بعد مرنے کے اوس کو مافوق العادات انسان تسلیم کر لیتا ہے کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہین کہ اوس کے متعلق طرح طرح کی باتین مشہور ہو جاتی ہین، اور کبھی کوئی معمولی سا واقعہ لوگون کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کر لیتا ہے کہ اوس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتین پیدا کرکے اوس شخص کی جانب منسوب کر دیتے ہین، بہرحال افسانون کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، اون کے دو لازمی نتیجے یقینی طور پر پیدا ہوتے ہین، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہو جاتا ہے اور یا ان افسانون کے باعث اوس کی نیکنامی اور شہرت ہوتی ہے،

ابن رشد بدقسمتی سے اون اشخاص مین نہ تھا جو مرنے کے بعد نیکنام مشہور رہتے ہین، اپنی ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اوس مین ضرور تھی کہ لوگ اوس کو اچھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگون مین اوس کا شمار ہوتا، لیکن اوس کی زندگی کے آخری ایام مین جو واقعات پیش آئے اون کی بدولت بیدینی کے الزام کا ایک ایسا دھبا اوس کے کیرکٹر مین لگ گیا جس سے اوس کی شہرت خاک مین مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہین، وہ تین طرح کے ہین

بعض افسانے وہ ہین جو عرب مورخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہین بعض وہ ہین جو مسیحی حلقون مین اوسکی بیدینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہین، اور بعض افسانون کا تعلق اوس کی عام شہرت کے ساتھ ہے جو اوس کو اٹلی کے شمالی صوبون مین ایک مدت تک حاصل رہی،

عرب مؤرخین نے جو روایتین نقل کی ہین وہ زیادہ تر اوس کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتی ہین، اور راوون مین جو تصویر ابن رشد کی کھینچی گئی ہے اوس سے ابن رشد کے کیریکٹر کے اصلی خط وخال نمایان ہوتے ہین، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق وعادات کا پیکر اور علم وتعلم کا حقیقی دلدادہ تھا، مذہب کا پابند اور اوس کے اُصول وفروع کا بہت بڑا واقف کار تھا، لیکن مسیحی حلقون مین اوس کے خلاف جن باتون سے اوس کی شہرت ہوئی وہ الحاد اور بیدینی سے تعلق رکھتی ہین، مسیحی حلقون مین بڑا گروہ ان لوگون کا تھا جو اوس کے بعض نظریات کی بناپر اوس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اسکے علاوہ ابن رشد کے طرفدارون کے گروہ مین فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ چونکہ مسیحی مذہب سے نفرت نہایت تیزی کے ساتھ پھیل رہی تھی، اسلیئے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ بیدینی فلسفۂ ابن رشد کی ترویج واشاعت کا نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی بیدینی کے متعلق جو افسانے مشہور ہوئے اون مین اس افسانہ کی بڑی شہرت تھی کہ ابن رشد مسلمان قطعی نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نہین وہ عیسائی تھا، اور نہایت غور وخوض کے بعد یہ مذہب اوس نے اختیار کیا تھا، اسی سلسلہ مین یہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا، کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے مین گیا وہان اوس وقت عشائے ربانی کی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہوکر کہا کہ" تم لوگ کس قدر احمق ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیان (معاذ اللہ) نوچ رہے ہو،، اس کے بعد کہنے لگا کہ" خدایا مجھے فلسفیون کی موت عطا کر" یہ جملہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ" اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفون کا مذہب ہے، عیسائیت ناممکن العمل مذہب ہے، اور یہودیت بچون کا مذہب ہے،، اس طرح کی

بے سر و پا باتین بہت سی مشہور ہین جو اس کی تحریرات اور عرب مؤرخین کی روایات کے سراسر خلاف ہین، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل مین جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کرینگے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتین اوس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہین،

بیدینی کے افسانون کے علاوہ اِن افسانون کا ایک انبار ہی جو علمی حلقون مین اوس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، اِن افسانون کی بالکل دوسری نوعیت ہی، اور اون کا تعلق محض ابن رشد کی اون تحریرات سے ہی جس مین ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہی لیکن یہ عجیب طرفہ ماجرا ہی کہ یہ افسانے بھی اوس کی بیدینی کی شہرت سے پاک نہین ہین، اور کچھ نہ کچھ اون مین بھی ابن رشد کی بیدینی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہی، چنانچہ نی نیٹو جو قرون متوسطہ مین ابن رشد کے مخالف فریق کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہی کہ چونکہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ اِنسان کے لیئے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدیس نہایت ضروری ہی، اسلیئے ابن رشد نے اس کی مخالفت مین یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر معقول اور ناقابل عمل ہین، اسی سلسلہ مین یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے استناد نہین کرتا، حالانکہ واقعہ یہ ہی کہ ابن رشد اپنی تصنیفات مین اکثر موقعون پر ابن سینا کے کلام کو نقل کرکے اوس کی تردید کرتا ہی، چنانچہ تہافتہ التہافہ مین اس کے بکثرت شواہد موجود ہین، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کی ابن رشد نے شرح لکھی ہی، اور فن طب مین تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی مخاصمت بھی نہین ہی، بلکہ وہ اس فن مین ایک حد تک ابن سینا کی افضلیت بھی تسلیم کرتا ہی،

قرون متوسطہ مین یورپ کے اجلۂ علما رکی بھی عقلی حالت اِس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیال کی بلند پروازی کی بنا پر وہ غلط سلط اور متناقض باتون کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ مین یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی حلقون مین پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہوگئی ہے وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر زبانزد تھی اور

ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی عداوت پر محمول کیے جاتے تھے، یہان تک کہ اسی سلسلہ مین یہ ایک بے سروپا قصہ بھی یورپ مین شہرت پذیر ہوگیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قرطبہ مین ابن رشد کا مہمان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لیے اس کو بے انتہا تکلیفین دین، ابن سینا اور ابن رشد مین تقریبًا ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہی، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہین کیا، بلکہ بغداد سے آگے نکلنے کا بھی اس کو شاذ ونادر موقع ملا ہوگا، یہ اہل یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آرائی ہے، جو اس قسم کے بے تکے قصے علمی حلقون مین رواج پا گئے، ورنہ یہ اس قابل بھی نہین کہ کسی مستند کتاب مین ان کو جگہ دیجائے، حالانکہ راجر بیکن اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف ان کو تسلیم کرتے ہین، بلکہ ان بے سروپا قصون سے ابن رشد کی مخالفت کے موقعون پر استدلال بھی کرتے ہین،

اسی سلسلہ مین یورپ کے دور اصلاح کے اطباء مین یہ مشہور ہوگیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سروپا افسانہ ہے، تمام جہان جانتا ہی کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار مین طبیب خاص تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے مغالطہ ہوا اور یہ مشہور کردیا کہ ابن رشد مرضا کے لیے نسخے نہین تجویز کرتا تھا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور انھون نے فصد اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقون کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کردیا، حالانکہ کتاب الکلیات مین خود ابن رشد نے ان تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہی،

ان افسانون سے زیادہ حیرت انگیز وہ افسانے ہین جو اوس کی موت کے متعلق یورپ مین مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہین کہ ابن رشد ایک روز سڑک پر چلا جارہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے کچل گیا اور مرگیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہین کہ اوس کے پیٹ مین کوئی خارجی صدمہ پہونچگیا تھا، اس سے اس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتین یورپ مین مشہور تھین اور اصل یہ ہی کہ اس کے مرنے کے بعد جتنے افسانے اس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ان کی اختراع وایجاد

فخر اہل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدائے عہد سے چلا آ رہا ہے۔ اور قیاس آفرینیون مین اپنا جواب نہین رکھتے،

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن ان مسیحی افسانون کے خلاف عرب مؤرخین کی کتابون مین اس قسم کے بے سروپا قصے کہین نہین ملتے اور نہ اس طرح کی قیاس آفرینیان کہین پائی جاتی ہین، باوجود اس کے یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے، کہ ابن رشد اپنے فضل وکمال کے باعث جس شہرت اور قدر ومنزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ دو تین صدیون تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا، مسلمانون مین نہ اوس کی اتنی قدر ومنزلت کی گئی اور نہ اوس کو ویسی شہرت حاصل ہوئی،

وجہ یہ ہی کہ مسلمانون کا لٹریچر اس قدر وسیع ہی، کہ اہل اسلام کے ہر ایک صاحب فضل وکمال کا شہرت پانا قریب قریب نا ممکنات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف مین، علوم نقلیہ کی ہر ایک شاخ مین، علوم عمرانیہ واجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ مین، تاریخ، ریاضی، علم ہیئت، طب، کیمیا، سحر وطلسمات، شعبدہ بازی اور صنعت وحرفت کی ہر ایک شاخ مین، غرض جدھر نگاہ اوٹھاؤ تصنیفات وتالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے، اس کے علاوہ ہر ایک علم وفن مین مجتہدین اور حذاق فن کی بھی کمی نہین ہے، اس سارے انبار مین اگر جواہر ریزے تلاش کرو تو سیکڑون اِدھر اودھر پڑے ہوئے ملینگے جو گو ندرت وکمیابی مین اپنا جواب نہین رکھتے، لیکن عام نظرین اون کی اصلی قدر وقیمت کو پہچان نہین سکتین، اور اس بنا پر وہ انھین جواہر ریزون پر دسترس حاصل کرتی ہین جو اپنی چمک دمک کی وجہ سے خود بخود اپنی جانب نظرون کو مائل کر لیتے ہین، شہرت اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے تتبع کی رہین منت رہتی ہین، ابن باجہ، ابن رشد، ابن طفیل، کوئی

عام پسند مصنف نہ تھے جو ان کے نام کو شہرت ہوتی، ہان اِس گروہ مین ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب مین چاہو دیکھ لو، بخلاف ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہوسکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دینگے، وہی سب سے پہلے اس موقع پر خاموش نظر آتے ہین، ابن خلکان اور صفدی جو مشاہیر اسلام کی انسائکلوپیڈیا کے مصنف ہین ایک حرف ابن رشد کے متعلق نہین لکھتے جمال الدین قفطی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکما مرتب کی ہو، ابن رشد کا نام تک نہین لیتا، حالانکہ اندلس کے بہت سے گمنام فلسفیون کا تذکرہ اِس نے کیا ہو،

لیکن اِس فریق کے علاوہ ایک دوسرا گروہ اور ہے، جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب و تاب کے ساتھ کیا ہو، ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبار مین ابن رشد کی بیحد مدح وثنا کی ہو، چنانچہ لکھتا ہو ابن رشد فضل وکمال مین مشہور، تحصیل علم کا شوقین، اور فقہ وخلافیات مین یگانۂ روزگار تھا[1]، ابن ابی اصیبعہ نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مروان باجی کی زبانی یا تحریری یادداشتون کی بنا پر لکھا ہو اور قاضی ابو مروان ابن رشد کی مدح وثنا مین بیحد شکر ریز نظر آتے ہین،

ابن رشد کے خاص سوانح نگار دو شخص ہین، ابن الابار اور انصاری، ابن الابار نے حافظ ابو القاسم ابن بشکوال کی کتاب الصلہ کا جو ذیل کتاب التکملہ کے نام سے لکھا ہے اوس مین ابن رشد کا تذکرہ نہایت مدح وثنا کے ساتھ کیا ہے، اور ابن فرحون مالکی نے بھی الدیباج المذہب مین ابن الابار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہو، یہ دونون سوانح نگار ابن رشد کی مدح وثنا مین بالکل ڈوبے ہوئے ہین، اور انصاری نے تو ایسی شہادتین جمع کردی ہین جن سے پتہ چلتا ہو کہ اِس کا نام تمام دنیائے اسلام مین پھیلگیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ مین فلسفہ کا امام مانتا ہے[2]، اور فقہ مین اوس کی کتاب بدایۃ المجتہد کی بیحد تعریف کی ہو،

ذہبی نے کتاب العبر مین اور یافعی نے بھی مادحانہ الفاظ مین ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے، ذہبی نے

---

[1] طبقات الاطبار صفحہ ۷۵، [2] مقری جلد دوم صفحہ ۱۳۸،

اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہے، یافعی نے اس کی تاریخ وفات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف اسقدر لکھدیا ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابون کی شرحین لکھی تھین، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب مبنی کا حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہے کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم مین تبحر و کمال کا درجہ رکھتا تھا، اور فقہ و خلافیات، فلسفہ، منطق، طب، ریاضی، اور صرف و نحو، جیسے متعدد و بیگانہ علوم کی کتابین روزمرہ اس کے مطالعہ مین رہتی تھین، اور وہ ان سب علوم مین مصنف بھی تھا،

علمائے اندلس مین ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف مکالمات سے اچھی طرح کھلتا ہے، جو مشرق و مغرب کی باہمی افضلیت پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب مین ایک مدت تک جاری رہے، ان مکالمات مین ہر فریق اپنے اپنے ملک کے علماء و فضلاء کے نام اور تصنیفات گنوا کر اپنے ملک کی فضیلت ثابت کرتا تھا، سب سے پہلے ابن ربیب قیروانی نے عبدالرحمن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس مین افریقہ کی فضیلت اندلس پر ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سعید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو اونھون نے علمائے اندلس کے مناقب و فضائل پر ایک رسالہ کا رسالہ لکھکر ابن الربیب کے پاس بھیجدیا، اس مین ہر قسم کے علوم و فنون کے مصنفین کے نام اور اون کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے، لیکن چونکہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گذرے ہین، اسلیئے ان واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہے، اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ و خلافیات اور فلسفہ دونون کے ضمن مین ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے، اور علمائے اندلس مین اس کو خاص قدر و منزلت کا مستحق ٹھہرایا ہے پھر ابن سعید نے ایک اور مکالمہ نقل کیا ہے جو ابوالولید شقندی اور ابی یحیی طنجی کے درمیان والی سبتہ یحیی بن ابی زکریا کی مجلس مین ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہے، یحیی بن زکریا یوسف بن عبدالمؤمن کا سسرالی قرابتدار تھا، اور ابن رشد یوسف کے دربار مین ملازم تھا، شقندی نے پہلے بادشاہون کے مفاخر بیان کیئے ہین، پھر علماء کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے، اور اس سلسلہ مین ابن رشد اور اوس کے

دادا کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ وغیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے[1]،

مشرق مین بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم اوپر بیان کر چکے ہین کہ ابن حمویہ جب اندلس آیا تو اوس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کرکے اوس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کرے، میمونیون کا خاندان جو ابن رشد کی زندگی مین مصر مین مقیم تھا، ابن رشد کی کتابون کی تلاش مین رہتا تھا، چنانچہ موسی بن میمون نے جو صلاح الدین کے دربار مین طبیب تھا، ۱۱۹۰ء مین اِس کی بعض تصنیفات کا پتہ لگایا،

ابن تیمیہ جو آٹھوین صدی ہجری کی ابتدا اور ساتوین صدی کے آخر مین حنابلہ کے امام اور مشہور و معروف بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالۂ معراج الوصول مین ابن رشد کے جانب اِس عقیدہ کی نسبت کرتے ہین کہ انبیار ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہین، اِس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الادلہ کا اونھون نے رد بھی لکھا ہے جس کو اپنی کتاب العقل والنقل مین اونھون نے شامل کر دیا ہے، ابن خلدون حضرمی مقدمۂ تاریخ مین ابن رشد کو ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پلہ قرار دیتے ہین،

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونون مین کافی شہرت حاصل کرلی تھی، اور اس کی تصنیفات کے قدردان اور اون پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، گو اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے معتقدین تھے، لیکن اس کی نکبت کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اوس کے شاگرد بھی منتشر اور پراگندہ ہو گئے اور اوس کی شہرت مین بھی بٹہ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض مسودات ایسے موجود ہین جن سے پتہ چلتا ہے کہ اوس کی وفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین مین اوس کی تصنیفات کے خاص قدر شناس موجود تھے[2]،

[1] مقری جلد دوم صفحہ ۱۴۰، [2] انسائکلوپیڈیا ذکر ابن رشد منجملہ اون کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھوین صدی ہجری مین اوس کی بہت سی کتابون کی تلخیص کی تھی،

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت مین زوال پیدا ہوا اور آخر مین مسلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہی کہ شہرت کے عہد مین بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہین ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق مین حاصل تھا، مشرق مین ابن سینا فلسفہ کا معلم ثانی اور شیخ الرئیس مشہور رہے، اس کی کتابین کثرت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہین، اِس کے حالاتِ زندگی عام طور پر زبان زد ہین، علمار نے اس کی کتابون کی بکثرت شرحین لکھین، اِس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو وحی سے کسی طرح فروتر نہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابون کی خاص خدمت انجام دی، امام رازی کے مقابلہ مین ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا، اور اون کے اعتراضات کے ترکی بترکی جواب دیئے، اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا مین مشہور کر دیا، اور پھر یہ عجیب بات ہی کہ یہ سب کوششین ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل مین آئین، بخلاف اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتبخانون کا تو کیا ذکر، ان کتابون مین بھی اونکا پتہ نہین چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہین، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین ابن رشد کی صرف تین کتابون کا الگ الگ موقعون پر ذکر کیا ہے ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کے تذکرہ مین لکھا ہے کہ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہی[1] اِس کے بعد امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن مین یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے حکمار کی جانب سے اِس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر مین یہ کلمے استعمال کیے ہین کہ ابو حامد شریعت اور فلسفہ دونون سے ناواقف ہین اور لوگون کو دونون سے گمراہ کرتے ہین[2]، پھر اس کے بعد دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایتہ المجتہد کا ذکر کیا ہی جو درحقیقت ہدایتہ المجتہد ہے اور اس کے نام مین حاجی خلیفہ نے تحریف کر دی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہین جو فقہ پر ہی،

تصنیفات کی گمنامی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اوس کے فلسفیانہ مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہین ہین، ابن سینا کی طرح نہ اوس کی کتابون کی شرحین لکھی گئین، نہ اوس کے

---

[1] کشف الظنون صفحہ ۶۶، [2] ایضاً صفحہ ۲۶۷،

جانب سے دفاع کیا گیا، اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی رد و قدح کی، یہانتک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد خان
فاتح کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اوس مین ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل
آنکھین بند کر کے امام غزالی کی بیجا طرفداری کی ہے، اور مسلمانون مین اوس کی تصنیفات اور اوس کے مذہب
کی گمنامی کے کئی سبب ہین:-

(۱) یہ کہ مسلمانون کے ذہنون مین ابن رشد کا فلسفہ آمد کا رنگ اور انوکھا پن نہین رکھتا، بخلاف
ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظرون مین ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ شیخ الرئیس اور معلم ثانی
کہلاتا ہے، حالانکہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوپٹ کیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و
ترتیب مین اوس کو بنایا ہے، لیکن یہ ابن رشد کی بدقسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانون مین کوئی نہین جانتا

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی مین کافر و زندیق کا خطاب پا چکا تھا، اس کے
علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابون مین اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ کا
رد نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات مین کیا، ظاہر ہے کہ علما ایسی کتابون کا مطالعہ کیسے کر سکتے تھے،

(۳) تیسری وجہ یہ تھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدردانون نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ
اپنے ہان محفوظ کر لیا تھا، اور جب ان خاندانون نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ
کے دوسرے ممالک مین لیتے گئے، اور جو کچھ بچا کھچا سرمایہ باقی رہا اوس کو عیسائیون نے جلا ڈالا، چنانچہ اندلس
کی فتح کے بعد پادری ٹارکوئی میڈیا کے حکم سے شہر سلیمینکا مین علوم مشرقیہ کی چھ ہزار کتابین اور پادری زیمنیز
کے حکم سے غرناطہ مین اسی ہزار کتابین جلا ڈالی گئین، اسی انبار مین ابن رشد کی تصنیفات بھی تھین،

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علمی نشو و نما مین مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگون نے مشرق
مین تحصیل علم کر کے اپنے وطن مین علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب مین جس وقت فلسفہ کا دور
شروع ہوا ہے اوس وقت جتنی کتابین مشرق مین شہرت رکھتی تھین اون کی شہرت فوراً مغرب مین بھی ہو گئی، اور

جن مصنفین کا آفتاب شہرت خود مشرق مین ڈہل چکا تھا اونکو مغرب مین مقبولیت نہ حاصل ہوسکی ابن سینا اور امام غزالی جیسے مقبول مصنفین کی کتابین اندلس مین گھر گھر پھیلی ہوئی تھین، فارابی کو اندلس میں ہر شخص جانتا تھا لیکن معتزلہ کی کتابین اندلس مین بالکل نایاب تھین مشرق مین خود ابن سینا جیسے یگانۂ روزگار شارحین ارسطو موجود تھے، اس لئے ابن رشد کی کتابون کا قدردان یہان کوئی نہ تھا،

اس بناپر خود اہل اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اوس کے فلسفہ کے ذریعہ سے ارسطو کو حل کرتے، لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی مین ایسا گھن لگا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہوگئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہین کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت ابتر ہوگئی ہے، اور اسی بناپر یہان علوم وفنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصًا علوم عقلیہ کو یہان اب کوئی نہین پوچھتا، البتہ سنتے ہین کہ مشرق مین آجکل ان علوم کا بہت چرچا ہے، جب مین مصر مین تھا وہان سعد الدین تفتازانی کی چند کتابین نظر سے گذری تھین، جنسے پتہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم وفن کی ترقی واشاعت کے لحاظ سے مغرب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ سُنا ہی کہ فرنگستان مین بھی علوم عقلیہ کا چرچا زورپر ہے، وہان متعدد علمی سوسائٹیان قایم ہین اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل مین بہت جد وجہد کرتے ہین[1]، یہ وہ وقت تھا جب یورپ مین ابن رشد کی ہر طرف دھوم تھی، اور فلسفۂ مدرسیہ کی تعلیم خانقاہون اور مدارس مین جاری ہوگئی تھی،

غرض ان متعدد اسباب کی بناپر ابن رشد کو مسلمانون مین ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہین ہوئی، مسلمانون مین ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبورًا اِن کو ابن سینا کی کتابین پڑھنا پڑین، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی گو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا، لیکن ابن سینا کے مقابل مین اِس کو بھی کوئی نہین پوچھتا تھا، فارابی کی کتابین قریب قریب معدوم ہوگئی تھین، اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہوگئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا اس کی شہرت مین کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی نے

[1] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۲۳۳،

اِس کا جواب لکھا، طوسی ہلاکو کے دربار مین وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا، اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندسہ دان تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اِس کے تلامذہ مین قطب الدین رازی بیحد مشہور ہوئے، بغداد جو علوم وفنون کا مرکز تھا، ہلاکو نے اِس کو برباد کردیا تھا، اب علم وفن نے بھی حکومت کی طرح تاتاریون کے دامن مین پناہ لی، اور طوسی کا حلقۂ درس بڑھنے لگا، چنانچہ ترکستان وایران مین قطب الدین رازی، سعدالدین تفتازانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چرچا پھیل گیا، اِن علمار کے بعد میر باقر داماد اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہانتک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آگیا، ہندوستان مین فتح اللہ شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ وجدیدہ اور طوسی کے شروح اشارات وغیرہ سے یہان کے علمار کو روشناس کیا،

غرض ابن سینا کو مشرق مین جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور اون کے تلامذہ ہین، جن کا حلقۂ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان، اور حدود شام تک وسیع ہوگیا تھا، لیکن قریب قریب یہی عہد تھا جب ابن رشد مغرب مین علم وعقل کی نئی روشنی پھیلا رہا تھا،

لیون افریقی نے امام رازی کے تذکرہ مین یہ عجیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر مین تھے تو ابن رشد کی شہرت سنکر اون کو سفر مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے اونھون نے جہاز کا انتظام بھی کرلیا، لیکن اسی اثنار مین اون کو خبر ملی کہ ابن رشد معتوب شاہی ہے، اور کوئی شخص اس سے مل نہین سکتا، معلوم نہین لیون کے بیان کی کیا اصلیت ہے، لیون اسی طرح کے غلط سلط واقعات اکثر مشاہیرِ اسلام کے جانب منسوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اِس کی کتاب مین صریح تناقضات کے شواہد بھی بکثرت موجود ہین، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ مین دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے چوہتّر برس بعد انتقال کیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال

۵۶۰ھ مین ہوا ہی، اور ان کے کسی سوانح نگار کے کلام سے یہ پتہ نہین چلتا کہ اونھون نے مصر کا بھی سفر کیا تھا، اور اندلس جانے کا بھی خیال اون کو پیدا ہوا تھا،

(۴)

ابن رشد کا فضل و کمال طریقۂ درس، اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی اوس کی بدولت مختلف علوم و فنون مین اوس کو تبحر حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ دماغی قوت اور جامعیت (انسائکلوپیڈیائک داغ) ساتھ لیکر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہین ہوتے تھے، بلکہ تبحر کا درجہ اون کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس ہو رہا ہے، تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا، ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون مین اوس کی کتنی کتابین ہین اور ان تمام فنون مین اوس کا انداز بیان مجتہدانہ اور محققانہ ہے، تفسیر[1] مین، لغت مین، فلسفہ مین، منطق مین، ریاضی مین، طب مین بکثرت اس کی کتابین موجود ہین،

ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم و فنون کا امام اور اون سب مین اجتہاد کا درجہ رکھتا تھا، فقہ مین صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بخوبی واقف تھا، اوس کی کتاب بدایۃ المجتہد فقہ مین اسم بامسمٰی ہے، اس کتاب سے اوس کے فقہی اجتہادات و معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، علم کلام اور صرف و نحو مین بھی اوس کی تصنیفات موجود ہین، فلسفہ و منطق اور علم ہیئت مین تو ضرب المثل تھا، اور طب مین بھی اوس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا، اور شعرائے جاہلیت کے

[1] ابن سینا کی تفسیر کا ایک قلمی نسخہ میرے کتبخانہ مین موجود ہی، جس مین صرف معوذتین اور سورۂ اخلاص کی تفسیر ہے، اسکے علاوہ اپنے فلسفہ کی کتابون مین وہ برابر آیات قرآنی کی تفسیر کرتا جاتا ہی، چنانچہ اشارات مین اس کے شواہد بکثرت موجود ہین،

کلام پر خصوصیت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اس عہد مین علمائے اسلام جن علوم وفنون مین عموماً تبحر رکھتے تھے، اون مین اس کو بھی تبحر حاصل تھا، دیگر علمائے اسلام کی طرح منطق وفلسفہ مین ارسطو سے، طب مین جالینوس سے، اور علم ہیئت مین بطلیموس سے اس کو کافی واقفیت تھی، اِن کی کتابون کی اس نے تہذیب وترتیب کی، اون پر شرحین لکھین، اون کے خلاصے کیے، اپنے شروح اور خلاصون مین وہ ساتھ ساتھ دوسرون کے خیالات پر نقد بھی کرتا ہے جس سے اوس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہے، اور کتابون کی موزون ترتیب اوس کے دماغ کی منطقی تربیت کا پتہ دیتی ہے،

اس کے علاوہ اوس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اوس کی محنت و جفاکشی کا کیا عالم تھا، ابن الابار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا اوسی زمانہ سے اوس نے کتب بینی اور تصنیف وتالیف کی اتنی عادت ڈال لی کہ بجز دوراتون کے وہ کبھی نہین سویا، ایک اپنی شادی کی رات دوسری وہ رات جس مین اوس کے باپ کا انتقال ہوا، اسکے ساتھ یہ بھی لحاظ رکھنا چاہیئے کہ قضا کی خدمت اور دربار کے تعلقات کی وجہ سے اوس کو کبھی اطمینان اور یکسوئی کے ساتھ ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا، قریب قریب اوس کی ساری عمر ایاب وذہاب کی پریشانیون مین گذری، بعض وقت ضروری کتابین تک ساتھ نہ ہوتی تھین، اِن موقعون پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگارون کے بیانات سے قطع نظر کرکے بھی صرف اوس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہین کہ اوس کی دماغی قوتین اگر غیر معمولی نہ تھین تو کم از کم اپنے عہد مین ممتاز ضرور تھین، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم وفنون مین اِس کو اجتہاد وتبحر کا درجہ حاصل تھا،

یہی وجہ ہے کہ اِس کے سوانح نگار بھی اوس کی مدح وثنا مین غیر معمولی طور پر رطب اللسان نظر آتے ہین، یافعی کو اِس بات پر حیرت ہے کہ اوس کو مختلف علوم وفنون مین تبحر حاصل تھا، اور اِن سب علوم مین وہ مصنف تھا، ابن سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، فقہ مین اِس کی مہارت کو غیر معمولی طور پر سراہتا ہے،

شفندی اِس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی اصیبعہ اس کو فقہ و خلافیات مین یگانہ روزگار قرار دیتا ہے[1]، ابن الابار کہتا ہے کہ کمالات علمی و عملی مین اندلس مین اوس کا کوئی ہمسر نہین ہوا، روایت سے زیادہ درایت اوس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ مین تو اوس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طب و فقہ دونون مین اپنے مشکلات اس سے حل کرتے اور فتوی طلب کرتے تھے[2]،

البتہ اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ فلسفہ مین تبحر رکھنے کے باوجود یونانی زبان و ادب سے قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح مین وہ موقع موقع پر عنترہ اور نابغہ وغیرہ شعرائے جاہلیت کے کلام کو تمثیلاً پیش کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہو کہ یونانی ادب کی واقفیت سے وہ کوسون دور ہو، یونانی شاعری مین ٹریجڈی، کمیڈی، ڈرا، اور اپیک، وغیرہ شاعری کی متعدد قسمین ہین، جبتک کسی شخص کو سوفکلیز، اخیلیوس، اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہو وہ اِن اقسام کی اصلی حقیقت سمجھ نہین سکتا، اسی طرح عربی شاعری مین تشبیب، مدح و ذم، قصیدہ، خانہ ویرانی کی تصویر، اونٹنی یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بے بسی کا اظہار، وغیرہ شاعری کی بیسیون قسمین ہین، اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہین، ممکن ہے کہ کسی سادہ مضمون کو عنترہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اوس کو ادا کیا ہو، لیکن مضامین کے اِس توارد سے یونانی اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہین ہو سکتا،

ابن رشد ٹریجڈی اور کمیڈی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریجڈی مدحیہ شاعری اور کمیڈی ہجو آمیز شاعری کا نام ہے، اِس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح و ذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے اونکی مثالین تلاش کرنے کی بیہودہ کوشش مین دماغ پاشی کرتا ہے[3]، کہین کہین وہ اپنی تصنیفات مین دیگر

[1] حوالے اوپر گذر چکے ہین، [2] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۴، [3] یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہین، بلکہ تقریبًا یہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفاء سے مین چند اقتباسات پیش کرتا ہون (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

فلاسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے وضعی و اشتقاقی معنے بیان کرنے لگتا ہی جس سے یہ شبہہ ہوتا ہی کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہی، لیکن بدقسمتی سے اِن مواقع پر وہ یا دوسرون سے نقل کرتا ہی، یا اگر اپنی طرف سے لکھتا ہے تو فاش غلطیون مین مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلاسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقون کے اسمار کو بھی اس نے خلط ملط کر دیا ہی، چنانچہ اکثر جگہ پروٹا گورس اور فیثا غورس مین وہ فرق نہین کرتا، کہین کہین دیما کرٹیس اور کریٹال آپس مین خلط ملط ہو گئے ہین، ہرقلیہ اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہرقلیوس کے جانب منسوب ہی، اِس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، اناناگورس کو وہ ایک اٹالین فرقہ سمجھتا ہے، غرض نامون مین خلط ملط کی مثالین اسکی کتابون مین بکثرت ملتی ہین، اور یہ سب غلطیان محض اِس وجہ سے ہوئی ہین کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا، ورنہ اِن غلطیون کی اصلاح یونانی زبان و تاریخ کے واقف کار کے لیئے مشکل نہین[1]،

علم ہیئت کے بعض علمی اکتشافات بھی اِس کے جانب منسوب ہین، چنانچہ قرص آفتاب مین دھبون اور داغون کا انکشاف سب سے پہلے اسی نے کیا[2]، اِس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والون نے کیا ہی، لیکن کولمبس (مکتشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہی کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جس سے معلوم ہوگا کہ ابن سینا بھی ان غلطیون سے پاک نہین ہی، ابن سینا کہتا ہی: "طراغودیا (ٹریجیڈی) کے اجزار حسب ذیل ہوتے ہین، جزاول عربی اشعار کی تشبیب کے مثل ہوتا ہی، اِس کو مدخل کہتے ہین، دوسرے جزء کو مخرج رقاص، اور تیسرے جزء کو محاذ کہتے ہین، ٹریجیڈی کو کئی آدمی ملکر گا گا کے پڑھتے ہین" دوسری جگہ لکھتا ہی "ڈراما وہ اشعار ہین جن مین شخص واحد یا اشخاص معلوم کے متعلق کچھ بیان کیا جائے، ایپک وہ نظم ہی جس مین بادشاہون کی حکایتین بیان کی جاتی ہین، ٹریجیڈی وہ نظم ہی جس مین شخص واحد کے افعال حسنہ کی تصویر کھینچی جاتی ہے، کمیڈی وہ نظم ہے جس مین شخص واحد کے افعال قبیحہ کھولکر بیان کیئے جاتے ہین،" ابن سینا کی کتاب الشفر کا بڑا حصہ ٹریجیڈی کی تفصیل کے نذر ہوا ہے، لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھائی ہے، البتہ یہ غنیمت ہے کہ ابن رشد کی طرح اشعار عرب سے شواہد نہین پیش کیئے ہین،

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۷۰، [2] یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ ڈریپر صفحہ ۳۹،

میری رہنمائی کی وہ ابن رشد کے تصانیف ہیں؟

ابن رشد کے مقولے بھی اس کے افعال وخصائل کی طرح حکیمانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے، چنانچہ اس کا یہ مقولہ بعد کو بہت مشہور رہا کہ من اشتغل بعلم التشریح ازداد ایمانا باللہ یعنی علم تشریح کی واقفیت سے انسان کا ایمان تازہ اور قوی ہوتا ہے[۱]،

ابن رشد کے طریقۂ درس کے متعلق ہماری واقفیت بالکل محدود ہے، اندلس میں مدرسے قایم کرنے کا دستور نہ تھا، علم عموماً مساجد میں اُجرت پر تعلیم دیتے تھے، اس بنا پر قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد بھی اپنی پسند کی کسی مسجد میں درس دیتا ہوگا، ابن رشد کا دادا محمد بن رشد بھی جامع قرطبہ میں درس دیا کرتا تھا، تمام دنیائے اسلام میں اس وقت عموماً درس دینے کا قاعدہ یہ تھا کہ استاد کسی علم کے مضامین طلبہ کے سامنے زبانی بتاتا جاتا تھا اور طلبہ تحریری یادداشتیں مرتب کرتے جاتے تھے اور یہی تحریری یادداشتیں بعد کو اضافہ و ترمیم کے ساتھ کتابی صورت میں شائع ہوتی تھیں، چنانچہ ابن سینا نے کتاب الشفاء کا درس اپنے شاگرد ابو عبید جوزجانی کو اسی طرح سے دیا ہے،

ابن رشد کی کتابوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ زبانی لکچر دیا کرتا تھا اور عموماً اپنے لکچروں میں اس بات کی پروا نہیں کرتا تھا کہ یہ عام پسند ہوں گے یا نہیں، چنانچہ علم کلام کی دو کتابیں اس نے اسی طرز پر لکھی ہیں اور بعض شروح ارسطو کا بھی خطیبانہ انداز تحریر ہے،

ابن رشد کے تلامذہ ہر علم وفن میں بکثرت تھے، بعض طلبہ اس سے فقہ کی تحصیل کرتے تھے، بعض منطق و فلسفہ کی، اور بعض علم طب کی، اور کبھی کبھی علم کلام کا بھی درس ہوتا تھا، بعض لوگ اس سے حدیث بھی حاصل کرتے تھے، چنانچہ فقہ وحدیث میں اس کے حسب ذیل تلامذہ بہت مشہور ہیں، ابوبکر بن جہور، ابو محمد بن حوط اللہ، ابو الحسن سہل بن مالک، ابو الربیع بن سالم، ابو القاسم بن الطیلسان، اور ابن بندود[۳]،

طب وفلسفہ میں بھی اس کے تلامذہ بہت نامور تھے، اس کا ایک مشہور شاگرد ابو عبد اللہ الندرومی تھا،

[۱] "معرکۂ مذہب وسائنس" ڈریپر صفحہ ۲۲۳، و تذکرۂ ابن رشد "رینان صفحہ ۵۰۔ [۲] طبقات الاطباء صفحہ ،، [۳] الدیباج المذہب صفحہ ۲۸۵،

یہ ایک بربری خاندان مین قرطبہ مین ۵۹۸ھ مین پیدا ہوا، نہایت ذہین و ذکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے طب کی تحصیل کرتا تھا، لیکن اس کے انتقال کے بعد یوسف بن موراطیر سے تکمیل کی، حدیث اور عربیت مین بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار مین مدتون طبابت کی خدمت انجام دی،

ابن رشد کے شاگردون مین ایک دوسرا طبیب ابوجعفر احمد بن سابق بھی بہت نامور ہوا ہے، معالجات مین یکتائے عصر تھا اور ناصر کے دربار مین طبیب خاص تھا، مستنصر کے عہد حکومت مین وفات پائی[1]،

(۵)

ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم و فنون مین کمال رکھتا تھا اور ان سب مین یکسان مصنف تھا، اس کی کتابین ہر فن مین پائی جاتی ہین، صرف و نحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاخلاق، طبیعات، پالٹکس، علم الحیوان، علم التشریح، ہیئت، اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ و نقلیہ مین اس کی متعدد تصنیفین موجود ہین،

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابین اس نے لکھی ہین وہ تین طرح کی ہین :-

ایک قسم کی کتابین وہ ہین جو یونانی تصنیفات کے شروح و خلاصے ہین، دوسری وہ ہین جو اس نے بطور خود لکھی ہین، مگر ان مین بھی خاصکر فلسفہ کی کتابین اس بحث مین زیادہ ہین کہ ارسطو کے مقابلہ مین متکلمین اسلام نے، ابن سینا نے، فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ کے

[1] طبقات الاطبا رصفحہ ۸۰ و ۸۱،

ممتاز کر کے لکھتا ہے، یہ کتابین عموماً مقالات پر مشتمل ہین جن کی تقسیم ابواب وفصول مین کی گئی ہی، شروح بسیط صرف یہ ہین تلخیص کتاب مابعد الطبیعۃ، تلخیص کتاب البرہان، تلخیص کتاب الطبیعات، تلخیص کتاب الحیوان شرح کی تیسری قسم ملخصات ہین وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے، کہین دیگر فلاسفہ کے خیالات کو رد کرتا ہے، بیچ بیچ مین ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہی اور کہین کہین اپنی طرف سے دلائل قایم کرتا ہے، لیکن باوجود اس تمام حذف واصلاح کے اس نے ملخصات کے نامون مین کوئی ترمیم نہین کی ہی، اور ارسطو نے جو نام رکھے تھے وہ بعینہ رہنے دیئے ہین،

ابن رشد کی بعض تحریرون سے پتہ چلتا ہے کہ شروح متوسطہ اور ملخصات کو ختم کرنے کے بعد شروح بسیطہ مین اس نے ہاتھ لگایا ہی، چنانچہ ۵۸۶ھ مین کتاب الطبیعات کی جو شرح بسیط اس نے ختم کی ہی اوسکے آخر مین یہ جملہ تحریر کیا ہی:-

"مین اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسطہ شرح لکھ چکا ہون"،

اس کے علاوہ اپنی بعض شروح متوسطہ مین یہ وعدہ کرتا ہی کہ آیندہ اس سے بڑی شرحین لکھون گا، اس کے بعض جملون سے ان شرحون کی تصنیف کی تاریخین بھی معلوم ہوتی ہین، چنانچہ انھین اشارات کے ذریعہ سے ہم بعض کتابون کی حسب ذیل سنہ وار تاریخین مقرر کرسکتے ہین،

۵۶۷ھ .... شرح کتاب السماء والعالم .... اشبیلیہ مین

۵۷۰ھ .... شرح کتاب الخطابۃ وکتاب الشعر } .... قرطبہ مین
اور مابعد الطبیعات کی شرح متوسط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قدما، بیشک شرح کے اس طرز سے واقف نہ تھے، چنانچہ ائمہ فقہ کی کتابون کی شرح بھی سرخسی وغیرہ قدما فقہا نے اسی طرح کی ہی کہ متن وشرح مین امتیاز نہین رہتا، لیکن ابن رشد کے زمانہ مین یہ طرز عموماً متروک ہوگیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشارات کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی، ۲؎ انسائیکلوپیڈیا،

۱۱۷۶ء	کتاب الاخلاق بنام نیقوماخوس کی شرح متوسط	.... قرطبہ مین
۱۱۷۸ء	رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزاء	.... مراکو مین
۱۱۷۹ء	رسالہ کشف مناہج الادلہ	.... اشبیلیہ مین
۱۱۸۶ء	کتاب الطبیعات کی شرح بسیط	.... "
۱۱۹۳ء	شرح کتاب الاسطقات لجالینوس	.... "
۱۱۹۵ء	بعض الاسئلۃ والاجوبۃ فی المنطق	.... بزمانہ جلاوطنی[1]

ارسطو کی حسب ذیل کتابون پر ابن رشد کی تینون طرح کی شرحین ابتک موجود ہین جن مین سے بعض اصل عربی مین ہین بعض عبرانی مین ہین، اور بعض لاطینی زبان مین، انالوطیقا الثانیہ، کتاب الطبیعات، کتاب السماء، کتاب النفس، اور کتاب مابعد الطبیعات ،،

ابن رشد نے قریب قریب ارسطو کی کل کتابون پر تینون طرح کی شرحین لکھی تھین لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحین پوری پوری موجود نہین ہین بعض کتابون کی صرف شروح متوسطہ محفوظ ہین، بعضون کی شروح بسیط محفوظ ہین۔ اور بعضون کی تینون محفوظ ہین۔ ہان البتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوان کی پوری شرح غالبًا نہین لکھی، کیونکہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہین کہ کتاب الحیوان کے دس بابون کی شرح کا کہین پتہ نہین چلتا اور جو شرح موجود ہے وہ گیارہوین باب سے ہے، ابن ابی اصیبعہ اور عبدالواحد نے شرح کتاب الحیوان کا تذکرہ کیا ہے لیکن ذہبی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس مین اول کے دس بابون کی شرح شامل نہین ہے، اسکیوریل لائبریری کی قدیم فہرستون مین بھی اس کا نمبر موجود ہے لیکن اب کتاب کا کوئی اصلی نسخہ محفوظ نہین رہا،

اس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السیاستہ کی بھی شرح نہین لکھی، اس کے متعلق کتاب الاخلاق

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۳۰،

کی شرح مین وہ خود یہ عذر خواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ کا عربی ترجمہ اسپین مین دستیاب نہین ہوتا، افلاطون کی کتاب الجمہوریتہ کی جو شرح لکھی ہے اوس کے دیباچہ مین بھی اِس نے اسی طرح کی عذر خواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ اِس کو دستیاب نہین ہوئی اسلیئے بدرجۂ مجبوری جمہوریت کی شرح شروع کی ہے،

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہین اون کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات کے گیارہوین، تیرھوین اور چودھوین بابون کے عربی نسخے بھی اِس کو دستیاب نہین ہوئے، کیونکہ اِن ابواب کی کوئی بھی شرح کہین موجود نہین ہے، لیکن موسیو منک نے اِن ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان مین کہین فراہم کی تھی، موسیو اسٹینشیڈر نے بھی مابعد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے جس کے بعض اجزا تو بالکل نئے ہین اور بعض اجزا موجودہ نسخون سے مختلف ہین، لیکن نہ معلوم ہوسکا کہ اِن نسخون مین صحیح نسخہ کون ہے،

بعض مستشرقین مثلاً ڈی ولف، اور ڈی ردسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحین لکھی تھین، لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم سوانح نگار اِس کتاب کا تذکرہ نہین کرتا، اِس بنا پر یہ زیادہ قرین قیاس ہو کہ اِن مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہوگیا، یہ اصل مین کتاب الشعر کی شرح ہی، اور چونکہ عبرانی زبان مین شعر و موسیقی کے لیئے ایک ہی لفظ مستعمل ہی اسلیئے کوئی تعجب نہین کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہون، برنارڈ ٹینگرو کہتا ہے، کہ قسطنطنیہ مین کتاب النبات کا ایک قدیم قلمی نسخہ بھی اس کی نظر سے گذرا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہو کہ ابن ابی اصیبعہ، ذہبی اور عبد الواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات مین اس کا تذکرہ نہین کیا، اور غالبًا برنارڈ کو بھی ڈی ردسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہہ ہوگیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہین کہ اسکوریل لائبریری کی فہرستین اور المارہ یا ان بھی سوانح نگارون کی طرح بالکل خاموش ہین، اسی طرح ایک اور مستشرق

فرینکیش کا بیان ہو کہ علم الفیانہ پر بھی ابن رشد کے بعض تصانیف موجود ہین[1]، لیکن یہ سب غلط سلط باتین ہین جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہین، اگلے زمانہ مین کسی مشہور مصنف کی صحیح اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل قصہ کہانیون کی کتابون کی نسبت کر دی گئی ہو، اور تعجب یہ ہو کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سیسرو وغیرہ کو بھی ارسطو کی یہی بے اصل کتابین ہینائی ہوئین

(۶)

ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابون پر تینون طرح کی شرحین لکھی تھین، کتاب البرہان، کتاب السماء والعالم، کتاب الطبیعات، کتاب النفس، کتاب بعد الطبیعات ان کے علاوہ حسب ذیل کتابون کی تلخیص کی مجموعۂ کتب منطق، (باستثنائے کتاب البرہان) کتاب الخطابتہ، کتاب الشعر، کتاب التولید والانحلال، کتاب الاثار العلویتہ، کتاب الاخلاق لنیقوماخس، کتاب الحس المحسوس کتاب الحیوان، کتاب تولد الحیوان، تو اس لحاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابون کی تینون طرح کی شرحون کو ملا کر ابن رشد کے شروح وتلخیصات کی تعداد ۴۲ ہوتی ہے، ان کے علاوہ افلاطون کی جمہوریت کی شرح اور وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جو اس نے از خود تصنیف کیے ہین الگ ہین،

فلسفہ کی کتابون کے علاوہ اور مختلف علوم پر اس کی بیشمار کتابین ہین، اس کو مختلف علوم وفنون مین کمال حاصل تھا اور خود اس کے ذاتی حالات بھی اس طرح کے تھے کہ اس کو مختلف علوم وفنون کے جانب متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ فقیہہ تھا، طبیب تھا، اور مدتون قضا کی خدمت انجام دی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۳،

وہ ایک رصد کا مہتمم تھا اور اسی رصد سے اس نے آفتاب کے دھبون اور داغون کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم مین الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہین،

لیکن اس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور اون کے نامون کی اصلی تحقیق بہت مشکل ہی، اس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور اون کے نامون کے بارے مین ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہین، کہین کہین ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آگیا ہے، کہین ایک ہی کتاب کو اونھون نے کئی نامون سے متعدد جگہ لکھدیا ہے، اور کہین اونھون نے کئی نامون کو ملا کر ایک نام کر دیا ہے، غرض عرب سوانح نگارون کی تحریرون مین بڑا خلط ملط ہے، اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہین چلتا،

اسکوریل لائبریری مین فارابی، ابن سینا، اور ابن رشد، کی جو کتابین ابتک موجود ہین اون مین ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۲۰ ہے، جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، و اصول فقہ، علم نحو، اور علم ہئیت کی کتابون پر مشتمل ہین، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن مین سے ایک فقہ مین، ایک طب مین، ایک اصول فقہ مین، اور ایک علم نحو مین ہے، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۵۰ ہے اور ذہبی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵۰ گنوائی ہین، لیکن ذہبی کا بیان بھی اس عیب سے پاک نہین ہے کہ ایک نام بیسیون جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی اصیبعہ سے زیادہ قابل وثوق ہی، کیونکہ ابن ابی اصیبعہ نے کئی کتابون کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کر دی ہے اور کئی کتابون کو چھوڑ گیا ہی،

بہرحال ان تمام روایتون کو یکجا کرکے اپنی طرف سے حذف و اصلاح کے ساتھ ہم ایک ایک فن کی کتابون کو الگ الگ ذکر کرتے ہین اور جابجا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائینگے،

(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	جوامع الکون یا اجرام العلویۃ۔	× ×	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی	اسکوریل لائبریری کی فہرست مین اِس نام کی کئی کتابون کا تذکرہ ہی، غالبًا اِس مضمون پر ابن رشد نے مختلف اوقات مین کئی رسالے لکھے ہین،
۲ ۳	مقالہ فی اتصال العقل المفارق بالانسان، مقالۂ فی اتصال العقل بالانسان	دونون لاطینی اور عبرانی زبانون مین موجود ہین،	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی،	
۴	مقالہ اِس مضمون پر کہ عقل ہیولانی صور مفارقہ کا تعقل کرسکتی ہی یا نہین؟	عبرانی اور لاطینی مین موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	اِس مضمون پر نام کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان مین ہین، ایک وینس مین سینٹ مارک لائبریری مین دوسرا امپیریل لائبریری پیرس مین
۵	شرح رسالۃ اتصال العقل بالانسان لابن باجہ	اسکوریل لائبریری مین موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصۂ کیفیت
۶	المسائل المنطقیہ	عبرانی زبان مین ایک نسخہ موجود ہے۔	× ×	× ×
۷	المقاییس الشرطیہ	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے،	ذہبی	× ×
۸	مقالہ فی المقدمۃ المطلقۃ	لاطینی نسخے موجود ہین	ذہبی	× ×
۹	تلخیص منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی مین موجود ہے،	غالبًا یہ وہی کتاب ہے جسکو ابن ابی اصیبعہ نے تفسیر ی فی المنطق کے نام سے لکھا ہے،	× ×
۱۰	مبادی الفلسفہ	اصل عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے،	× ×	یہ کتاب حسب ذیل بارہ رسالون پر مشتمل ہے (۱) موضوع و محمول کی بحث (۲) تعریف کی حقیقت (۳) انالوطیقا الاولی (۴) انالوطیقا الثانیہ (۵) قضایا (۶) قضیہ صادقہ و کاذبہ (۷) قضیہ دائمہ و ضروریہ (۸) نظر و ترتیب نظر (۹) لزوم نتیجہ (۱۰) قیاس اقترانی کے متعلق فارابی کے خیالات کا نقد و تبصرہ (۱۱) قوائے نفسیہ (۱۲) قوت سماعت (۱۳) خواص ربعہ

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱۱	شرح کتاب الجمہوریۃ لافلاطون	اسکیوریل لائبریری کی فہرست مین اسکا تذکرہ ہی اور عبرانی ولاطینی زبانون مین اس کے نسخے موجود ہین،	× ×	× ×
۱۲	مقالہ اس موضوع پر کہ فارابی نے منطق پر جو کچھ لکھا ہی وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زاید یا ناقص ہی،	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	× ×
۱۳	تلخیص مقالات ابونصر الفارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری مین موجود ہے	× ×	× ×
۱۴	کتاب فیما خالفہ ابونصر ارسطاطالیس فی کتاب البرہان من ترتیبہ وقوانین البراہین والحدود،	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۱۵	ایک مقالہ مین اس بات سے بحث کی ہی کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم	عبرانی زبان مین امپیریل لائبریری پیرس مین موجود ہے.	ابن ابی اصیبعہ	

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
	ممکن علی الاطلاق، ممکن بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے،			
۱۶	تلخیص الالٰہیات لنقیولاؤس	اسکوریل لائبریری مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	
۱۷	مقالہ اس بحث مین کہ کیا خدا جزئیات کا عالم ہے	اسکوریل لائبریری	×	
۱۸	مقالہ فی القدم والحدوث	×	ذہبی	
۱۹	کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالٰہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۲۰	ایک کتاب مین یہ ثابت کیا ہی کہ مادۂ اولی پر جو اعتراضات کیے جاتے ہین وہ باطل ہین بلکہ ارسطو نے	× ×	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
	اس کے وجود پر جو دلیل قایم کی ہے وہ صحیح ہے،			
۲۱	مقالہ فی الزمان	× ×	ابن ابی اصیبعہ و ذہبی	
۲۲	المسائل الفلسفیہ	× ×	× ×	
۲۳	رسالہ فی العقل والمعقول	اصل عربی نسخہ اسکوریال لائبریری مین ہے	ابن ابی اصیبعہ نے اسکے قریب قریب رسالۃ العقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴	شرح کتاب العقل لاسکندرافرودسی	عبرانی زبان مین اسکوریال لائبریری مین ہے،	× ×	
۲۵	بعض الاسئلہ علی کتاب النفس	× ×	ذہبی	
۲۶	مقالہ فی علم النفس	× ×	ذہبی	
۲۷	مقالۂ اخری فی علم النفس	× ×	ذہبی	
۲۸	المسائل علی الافلاک والارض	× ×	× ×	

اس کے علاوہ اور جو کتابین ابن رشد کی جانب منسوب ہین یا ان کی غلط نسبت کر دی گئی ہے اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل مین انکا نام مکرر سہ کرر آگیا ہے، شرح رسالۂ حی بن یقظان لابن طفیل اور شرح رسالۂ حیوۃ المعتزل لابن باجہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہین، حالانکہ یہ بعض یہودی فلاسفہ کی تصنیف ہین، ڈی ہربلاٹ نے سراج الملوک کا نام بھی لیا ہے، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے

یہ کتاب ابوبکر محمد طرطوشی کی تصنیف ہے،

---

(۲)

طب کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	کتاب الکلیات	بعض اجزاء اصل عربی مین اور لاطینی زبان مین اسکیوریال لائبریری مین موجود ہین،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی ابن الابار،	
۲	شرح ارجوزۂ ابن سینا	اصل عربی اسکوریال مین آکسفورڈ مین، لیڈن مین، اور پیرس مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی حاجی خلیفہ	
۳	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکیوریال مین اور عبرانی اور لاطینی زبانون مین دوسرے کتبخانون مین موجود ہی،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴	کلام علی مسئلہ	عبرانی زبان مین	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مورخین کی روایت	خانۂ کیفیت
	من العلل و الاعراض	لیڈن میں موجود ہے،		
۵	تلخیص کتاب التعرف لجالینوس		ابن ابی اصیبعہ	یہ تینوں کتابیں عربی زبان میں اسکوریال کی لائبریری میں موجود ہیں
۶	تلخیص کتاب القویٰ الطبیعۃ لجالینوس		ابن ابی اصیبعہ	
۷	تلخیص کتاب العلل والاعراض لجالینوس		ابن ابی اصیبعہ	
۸	تلخیص کتاب الاسطقسات لجالینوس		ان چھ کتابوں کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے،	اسکوریال کی لائبریری میں موجود ہیں
۹	تلخیص کتاب المزاج لجالینوس			
۱۰	تلخیص کتاب حیلۃ البرء لجالینوس			
۱۱	تلخیص کتاب الحمیات لجالینوس			
۱۲	تلخیص کتاب الادویہ المفردہ لجالینوس			
۱۳	مقالہ فی المزاج	عربی زبان میں اسکوریال	ابن ابی اصیبعہ	یہ تلخیص کتاب المزاج

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
		ہیں موجود ہے		بجالینوس کے علاوہ ہی
۱۴	مقالہ فی حیلۃ البرء	عبرانی زبان میں موجود ہی		یہ حیلۃ البرء لجالینوس کی تلخیص کے علاوہ ہے،
۱۵	مقالہ فی المزاج المعتدل	اسکوریال میں ہی	ذہبی	
۱۶	De sperma ale	لاطینی زبان میں اسکوریال میں ہے،	× ×	
۱۷	Conona De medicinis Laxatives	لاطینی زبان میں اسکوریال میں ہے.	× ×	
۱۸	مقالہ فی نوائب الحمّٰی	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۱۹	مقالہ فی حمیات العفن	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۲۰	مراجعات ومباحث بین ابی بکر ابن الطفیل وبین ابن رشد فی رسمہ للدواء فی کتابہ الموسوم بالکلیات		ابن ابی اصیبعہ	ان کے علاوہ اور کتابیں بھی ابن رشد کی بانتساب ابن ابی اصیبعہ مشہور ہے
(۳) فقہ واصول فقہ کی تصنیفات				
۱	بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد	اسکوریال لائبریری میں	ابن الابار، ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
		موجود ہے،	حاجی خلیفہ، ابن فرحون	
۲	خلاصۃ المستصفی للغزالی فی اصول الفقہ	اسکیوریال لائبریری مین موجود ہے،	ابن الابار، ابن فرحون، ابن ابی اصیبعہ	
۳	× ×	لاطینی مین موجود ہے	لیون افریقی	اِس کا نام لاطینی زبان مین پڑھا نہین گیا جو حسب ذیل ہے، Vigilia super errores reper too textibus legis civils
۴	اسباب الاختلاف	تین جلدون مین عربی زبان مین اسکیوریال لائبریری مین موجود ہی،		ابن رشد کی جانب اِس کتاب کی نسبت مین مجھے شبہہ ہی غالبًا یہ کتاب ابن رشد کے دادا کی تصنیف ہے،
۵	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکیوریل لائبریری مین عربی زبان مین موجود ہی	× ×	یہ اصلی نام نہین ہی رینان نے جو نام ذکر کیا ہی اوسکا ترجمہ ہے،
۶	مقالہ فی الضحایا	اسکیوریال لائبریری مین موجود ہے،		غالبًا یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا،
۷	فرائض السلاطین والخلفاء	اسکیوریال لائبریری مین موجود ہی،	× ×	
۸	منہاج الادلہ	× ×	ابن ابی اصیبعہ	

ابن ابی اصیبعہ نے فقہ کی دو تصنیفات کا اور ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل، اور کتاب المقدمات،
کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس مین ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اختلافات
بیان کئے ہین، ہر ایک کے دلائل کی تشریح کی ہی، اور پھر خود محاکمہ کیا ہے، لیکن اصل مین ابن ابی اصیبعہ کو
دھوکا ہوگیا ہے، یہ دونون کتابین ابن رشد کے دادا کی ہین جو ابن رشد اکبر کہلاتے ہے، کتاب المقدمات،
مدونۃ امام مالک کی شرح ہی، یہ اب مصر مین چھپ گئی ہے[1]،

(۴)

(علم کلام کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مورخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال	اسکوریال مین عربی زبان اور پیرس مین عبرانی زبان مین موجود ہی،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کتاب کو پہلے پہل اصل عربی مین جی ایچ مولر نے میونچ (جرمنی) سے شائع کیا تھا اسکے بعد اسکی نقلین مصر مین بھی شائع ہوئین
۲	ذیل فصل المقال	اسکوریال مین موجود ہی	× ×	اس کو بھی پہلے پہل جی ایچ مولر نے چھاپا تھا،

[1] تعجب ہی کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دھوکا ہوا چنانچہ اونھون نے نہایت شوق سے کتبخانۂ خدیویہ سے مقدمات کی نقل منگوائی خیال تھا کہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو کھیگا تو کیونکر لکھے گا، لیکن اس مین اون کو ناکامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی حقیقت مین اون کی ناپسندیدگی بجا تھی کیونکہ کسی فلسفی کی تصنیف نہ تھی، بلکہ ایک فقیہہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی امتیاز نہ تھا،

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۳	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدوث کے متعلق فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہین،	اسکیوریال مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی،	
۴	کشف الادلۃ	اسکیوریال مین عربی مین اور پیرس اور لیڈن مین عبرانی زبان مین موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کو بھی پہلے میل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا،
۵	شرح عقیدۂ ابن تومرت الامام المہدی	اسکیوریال مین موجود ہے۔	ذہبی	اس مین عقائد ابن تومرت کو عام طور پر تسلیم کیا ہے،
۶	تہافت تہافت الفلاسفہ	اصل عربی مین موجود ہے۔	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی،	

(۵)

(علم ہیئت کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱	تلخیص المجسطی	عبرانی زبان میں کئی کتبخانون مین موجود ہے،	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان مین ترجمہ نہین ہوا،
۲	ما یحتاج الیہ من کتاب اقلیدس فی المجسطی	اسکیوریال مین موجود ہے	ذہبی	

نمبرشمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۳	مقالہ فی حرکۃ الفلک	× ×	ابن ابی اصیبعہ	
۴	مقالہ فی تدویہ ہیئتہ الافلاک والثوابت	اسکیوریال مین موجود ہے		

(۶)

علم نحو کی تصنیفات

۱	کتاب الضروری فی النحو	اسکیوریال مین موجود ہی	ابن الابار، ذہبی، ابن فرحون،	
۲	مقالہ فی الکلمۃ والاسم المشتق	اسکیوریال مین موجود ہی	ذہبی،	

مذکورۂ بالا تصنیفات جو حذف و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہین اون کی تعداد ۷۸ ہی جو ذہبی اور ابن ابی اصیبعہ دونون کے کلام سے مختلف ہی اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہی، کیونکہ اِس کی بنیاد زیادہ تر اسکیوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتبخانون کی فہرستین ہین جہان یہ کتابین ایک مدت سے محفوظ رکھی ہین،

(۷)

ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی ورمطبوعہ نسخے

اوپر ہم بیان کر چکے ہین کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق مین کمیاب بلکہ ناپید ہین اور اس کے وجوہ بھی ہم بتا چکے ہین، یورپ و امریکہ کے کتبخانون کو چھوڑ کر علوم اسلامیہ کا بڑا ذخیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے

کتبخانون مین محفوظ ہے قاہرہ کے کتبخانۂ خدیویہ مین ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہین، شرح ارجوزۃ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف مناہج الادلہ، تلخیص کتاب ارسطاطالیس فی المنطق ان چار کتابون کے علاوہ مصر مین ابن رشد کی کوئی تصنیف نہین، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتبخانۂ مسجد آرہ مین ابن رشد کی تلخیص منطق کے دو ٹکڑے موجود ہین، تلخیص باریمنیاس، اور تلخیص انالوطیقا الاولی[1] اس کے علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان مین موجود نہین اور تقریبًا قسطنطنیہ کے کتبخانے بھی خالی ہین، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابون کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزۃ الطب، کتابۃ المجتہد، تہافت التہافت اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابون کے قلمی نسخے مشرق مین ضرور موجود ہونگے، رینان نے لکھا ہے کہ مستشرق کسبون کا بیان ہے کہ گلیوم پوسٹل کو مشرق سے ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا جس مین تلخیص علم الخطابۃ اور تلخیص کتاب الشعر بھی داخل ہے، لارنٹائن لائبریری فلارنس (اٹلی) مین بھی ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے جس مین کل اجزائے منطق کی شرح بسیط کے علاوہ بعض اجزا کے شروح متوسطہ اور تلخیصات بھی ہین[2]،

---

[1] علامہ شبلی مرحوم نے مولوی عبد اللہ غازی پوری مرحوم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، اون سے مولوی حمید الدین صاحب پرنسپل دار العلوم حیدر آباد دکن نے حاصل کرکے ایک دوسری نقل لے لی، چنانچہ اب ہندوستان مین اس کتاب کی دو قلمی نقلین موجود ہین،

[2] رینان کو اس بات پر حیرت ہے کہ کسبون نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیونکر فراہم کیا، اس کا خیال ہے کہ ان تصنیفات کے علاوہ جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق مین کہین محفوظ نہین، رینان کہتا ہے کہ فرانس کے ایک دوسرے مستشرق ایم ہیوٹ کو بھی کسبون کے نسخہ کی صحت مین شک ہے چنانچہ ایم ہیوٹ کہتا ہے کہ ایم اسکیلیگر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو و تلاش مین رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسبون کا دلی دوست تھا، لیکن اس کو ایم کسبون کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی، یہ درحقیقت رینان اور ہیوٹ کی قیاس آرائیان [illegible] ابن رشد کی تصنیفات کی گمنامی کے باوجود بھی مسلمانون مین اس کی شہرت کچھ کم نہین ہے، اس کے خیالات جابجا کتابون مین ذکر کیئے جاتے ہین، اور اس کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ ہندوستان [illegible] (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کی تصنیفات درحقیقت یورپ مین زیادہ محفوظ ہین اور اون کا اصلی خزانہ یورپ کے حسب ذیل کتبخانے ہین اسکوریل لائبریری (اسپین)، امپیریل لائبریری پیرس (فرانس)، بوڈلین لائبریری آکسفورڈ (انگلستان)، لارنٹائن لائبریری فلارنس (اٹلی) اور لیڈن لائبریری، لیکن سب سے زیادہ اِن کا پتہ اسکیوریل لائبریری مین چلتاہے، جو میڈرڈ (موجودہ دار السلطنت اسپین) سے چالیس میل کے فاصلہ پر واقع ہے اسکیوریال لائبریری اور فلارنس لائبریری مین چند اصل عربی نسخے بھی ہین، چنانچہ اس کی مبادی الفلسفہ اور عقل و مذہب کی تطبیق پر اس کے بعض مقالے، نیز ارسطو کی کتاب النفس کی شرح، اور کتاب العقل والمعقول اسکیوریال لائبریری مین اصل عربی زبان مین موجود ہین، اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد نسخے اصلی عربی زبان مین محفوظ ہین، ان نسخون کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط مین لکھے ہوئے ہین جو زیادہ تر یہودیون کے کام آتے تھے، چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس مین حسب ذیل کتابون کے نسخے اسی رسم الخط مین ہین، تلخیص منطق، شرح متوسط کتاب الکون والفساد، اور شرح متوسط کتاب النفس، بوڈلین لائبریری آکسفورڈ مین بھی عبرانی خط مین حسب ذیل نسخے ہین، شرح کتاب الاجرام العلویہ، کتاب الکون والفسا، اور کتاب الحرکۃ،

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اوس کی فلسفیانہ تصنیفات کے نسخون کی نسبت سے زیادہ تعداد مین محفوظ ہین، چنانچہ اسکیوریال لائبریری مین اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہین، شرح ارجوزۃ ابن سینا، شروح جالینوس، مقالۃ فی التریاق اور کتاب الکلیات، بوڈلین لائبریری امپیریل لائبریری پیرس، اور لیڈن لائبریری مین بھی اس کی شرح ارجوزۃ کے متعدد نسخے ہین، لیکن بحیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخون کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دور دراز ملک مین بھی موجود ہے، اگر رینان اور ایم ہیوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر ہوتی تو وہ شاید ایم گمیون کے نسخہ پر اتنی بدگمانی نہ کرتے،

لائبریریون مین کثیر تعداد مین موجود اور عام طور پر شائع ہین، چنانچہ امپیریل لائبریری مین عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے، وائنا لائبریری (آسٹریا) مین ۴۰ نسخے، ڈی روسے ایب کے کتبخانے واقع فرانس مین ۲۸ نسخے، محفوظ ہین، اور یہودیون مین ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر ہے، اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتبخانون مین بکثرت موجود ہین، خاصکر ان کتبخانون مین ان کی تعداد زیادہ ہے جو قرون متوسطہ کے فلسفۂ مدرسیہ (اسکولاسٹک فلاسفی) کے مرکزی مقامات مین قایم کیے گیے تھے، چنانچہ سارابون (واقع فرانس) کے کتبخانہ مین اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے،

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان مین سب سے پہلے یورپ مین طبع ہوئین اول اول ۱۸۵۹ء مین جے مولر نے اکاڈیمی آف سائنسز کے جانب سے میونخ (جرمنی) مین کشف الادلہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت مین طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے وہ دلچسپ مقدمہ کا بھی اضافہ کریگا، لیکن جب کتاب شائع ہوئی تو اس "دلچسپ اضافہ" کے دیکھنے کو آنکھین ترس گئین، بہرحال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا جو جرمنی سے شائع ہوا، اس کے بعد ۱۸۷۵ء مین ابن رشد کی دوسری تصنیف بویرین اکاڈیمی نے شائع کی اور ساتھ ساتھ اس کے اڈیٹر جے مولر نے اس کا جرمن ترجمہ بھی شایع کیا، اس مجموعہ کا نام الطبیعات والالہیات ہے اور بجز رسالۃ اتصال العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شایع ہو چکا تھا یہ پہلی کتاب ہے جو یورپ کی نئی زبانون مین ترجمہ ہو کر شائع ہوئی، ورنہ اس سے پہلے عموماً لاطینی اور عبرانی تراجم شائع ہوا کرتے تھے،

مجموعۂ کشف الادلہ اور فصل المقال جس کو جے مولر نے یورپ سے شایع کیا تھا، اس کے نمونے کو پیش نظر رکھکر مصر سے بھی اس کی نقل شایع ہوئی، اور اس کے دوسرے اڈیشن مین ابن تیمیہ کے ردود کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان مین سب سے پہلے مصر مین طبع ہوئی،

دو کتابون کے علاوہ ۱۳۲۶ھ مین سلطان عبد الحفیظ (سابق سلطان مراکش) نے اپنے شاہی کتبخانہ سے بدایۃ المجتہد کا ایک قدیم و صحیح قلمی نسخہ نکالکر شایع کرایا، فقہ مین ابن رشد کی یہ پہلی تصنیف ہے جو دنیا مین پہلے پہل شایع ہوئی، اِسکے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھکر ۱۳۳۵ھ مین مصر مین اوس کا دوسرا ایڈیشن نکلا،

یہ ابن رشد کی کل تصنیفات ہین جو اصل عربی زبان مین شایع ہوئین، اس کی تصنیفات کی اشاعت زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانون مین ہوئی ہی، ۱۵۶۰ء مین ریوی ڈی ٹرینٹس سے پہلے پہل اِس کی تلخیص منطق اور تلخیص طبیعیات کے عبرانی تراجم شایع ہوئے، اِس کے بعد ۱۸۴۲ء مین گولڈ تھل نے لیزگ (جرمنی سے) اِس کی تلخیص علم الخطابۃ کا عبرانی ترجمہ چھاپکر شایع کیا،

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم جو ۱۴۸۰ء سے لیکر ۱۵۸۰ء تک ایک صدی کے اندر اندر شایع ہوئے اون کی تعداد سو سے متجاوز تھی، کوئی سال ناغہ نہین ہوتا تھا کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے وینس (اٹلی) کے دار الاشاعت سے جو کتابین شائع ہوئین وہ پچاس سے اوپر تھین، منجملہ اون کے صرف چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابین پوری پوری شائع ہوئین، اٹلی مین پڈوا یونیورسٹی کا دار الطباعت اِس بات کے لئے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کرا لیا ہے، چنانچہ ۱۴۷۲ء و ۱۴۷۳ء و ۱۴۷۴ء مین تین سال کے عرصہ مین یہان سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروح و تلخیصات سے مزین ہوکر شایع ہوئے،

اٹلی مین ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلشر وینس کا دار الاشاعت تھا، سب سے پہلے ۱۴۸۱ء مین ابن رشد کی تلخیص کتاب الشعر اور فارابی کی تلخیص علم الخطابۃ ایک ساتھ یہان سے شائع ہوئین، اِس کے بعد تو ابن رشد کے متعدد ایڈیشن لگاتار نکلنے لگے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۴۸۲ء مین کتاب الکلیات اور رسالہ جواہر الکون کی باری آئی، ۱۴۸۳ء و ۱۴۸۴ء مین اندرسولو نے تین جلدون مین ارسطو کے مکمل رسالے ابن رشد کے شروح و تلخیصات کے ساتھ شایع کیے، ۱۴۸۹ء مین برنارڈ مینو ڈی ٹریڈینو نے دوبا

تین جلدون مین ارسطو کی مکمل تصنیفات کا دوسرا اڈیشن نکالا، اس کے بعد وینس مین یہ عام رواج ہوگیا کہ ہر سال ارسطو کی کوئی نہ کوئی کتاب جب شایع ہوتی تو حاشیہ پر ابن رشد کی شرح ضرور لگی ہوتی، چنانچہ ۱۴۹۵ء و ۱۴۹۶ء و ۱۴۹۷ء و ۱۵۰۰ء مین ابن رشد کی شروح کے ساتھ ارسطو کے متعدد اڈیشن نکلے، ابن رشد کے پبلشر وینس مین زیادہ تر حسب ذیل اشخاص تھے، انڈرے سولو، ڈی ٹرنیڈ دہجین کریفنس، اور جنیٹ، ان لوگون نے سولھوین صدی عیسوی مین ابن رشد کی تالیفات لگاتار شایع کین، چنانچہ سب سے بہتر، خوشنما، اور مشہور و مروّج اڈیشن وہ تھا جو ۱۵۵۳ء مین جنیٹ کے زیر نگرانی نکلا اس کے بعد جنیٹ نے دوسرا مکمل اڈیشن ۱۵۷۴ء مین پھر شایع کیا جو یورپ مین ہاتھون ہاتھ لیا گیا۔

وینس (اٹلی) کے علاوہ مغرب کے دوسرے اہم علمی مرکزی مقامات سے بھی ابن رشد کے متعدد طبی اور فلسفیانہ شروح و رسائل لگاتار شایع ہوتے رہتے تھے، چنانچہ بولونگ سے ۱۵۰۱ء و ۱۵۲۳ء و ۱۵۰۸ء مین، روم (اٹلی) سے ۱۵۲۱ء و ۱۵۳۹ء مین، پیویا سے ۱۵۰۷ء و ۱۵۲۰ء مین اسٹراسبرگ (مشرقی پروشیا) سے ۱۵۰۳ء و ۱۵۳۱ء مین، نیپلز (اٹلی) سے ۱۵۰۷ء اور ۱۵۷۴ء مین، اور جینوا (اٹلی) سے ۱۶۰۸ء مین، ابن رشد کے متعدد اڈیشن چھپکر ہاتھون ہاتھ فروخت ہوئے لیونس سے بھی ۱۵۲۴ء و ۱۵۲۸ء و ۱۵۱۷ء و ۱۵۳۱ء و ۱۵۳۷ء و ۱۵۴۲ء مین ڈی فیربنیو کے اہتمام سے متعدد اڈیشن نکلے،

سولھوین صدی ابن رشد کی تصنیفات کی طبع و اشاعت کے لئے گویا موسم بہار تھی، اس صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد بام شہرت سے گرنے لگا. سترھوین صدی کی ابتدا مین ابن رشد کا نام کچھ کچھ زندہ تھا، لیکن نئی زندگی کے آثار جتنے جتنے پائدار ہوتے جاتے تھے اوسی قدر اس کی شہرت خاک مین ملتی جاتی تھی، عقلیت کا نشو و نما سولھوین صدی سے گو شروع ہو گیا تھا لیکن استحکام سترھوین صدی سے اس کو نصیب ہوا، اس بنا پر سترھوین صدی کے آخر مین ابن رشد فارابی

ابن سینا، بلکہ خود ارسطو، اور افلاطون کی کتابین ہمیشہ کے لیئے سپرد خاک کردی گئین، اب کلاسیکل حیثیت سے گو یہ کتابین قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہین، لیکن اس زمانہ مین انکا مطالعہ محض قدامت پرستی، اور قدمار کے خیالات سے حصول واقفیت، یا نقد وتبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہی،[1]



[1] یہ مضمون انسائکلوپیڈیا برٹینیکا کے متعدد اڈیشنون اور رینان کے تذکرۂ ابن رشد سے زیادہ تر ماخوذ ہی، تکرار کے خیال سے جابجا حوالے چھوڑ دیئے گئے ہین،

حصۂ دُوم

ابن رشد کے آراء و نظریات

باب اوّل

ابن رشد اور علم فقہ

(۱) فقہ سے ابن رشد کا تعلق۔ فقہ مالکیہ اور اوس کی اشاعت اندلس مین۔ اوس کے اسباب، تلامذۂ امام مالک اور اون کی کتابین، قرطبہ اور اوس کے مالکی فقہاء، ابن رشد اکبر اور مذہب مالکیہ مین اوس کا درجہ، ابن رشد اکبر کے اساتذۂ فقہ۔ ابن رشد اکبر کی کتابین اور اجتہادات، ابن رشد کی تعلیم فقہ، اور اوس کے اساتذہ۔ حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو عبد اللہ المازری دیگر اساتذہ،

(۲) ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ۔ ابن رشد کی کتب فقہ، بدایۃ المجتہد۔ ترتیب مین بدایۃ المجتہد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ، کتاب کی غرض، جمع اُصول و اقوال ائمہ، فقہ مین ابن رشد کی وسعت نظر اور متانت استدلال، اسکے بعض نمونے، ابن رشد کی

بے تعصبی اور اس کی مثالیں، دیگر کتب فقہ پر بدایۃ المجتہد کی ترجیح کے وجوہ، ابن رشد کا رتبۂ اجتہاد،

---

(۱)

فقہ سے ابن رشد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ میں جب مسلمان جزیرۂ عرب کے چاروں طرف پھیل گئے تو شہسواران عرب اور کشورکشایان اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہاء و حاملین شریعت کا گروہ بھی ادھر ادھر منتشر ہو گیا، بزم نبوی کے یہ چشم و چراغ جدھر جاتے ظلمت جہل کا فور ہوتی جاتی، حقائق شریعت کی گرہیں کھلتی جاتیں، اور نئی نئی علمی انجمنیں مختلف دیار و اطراف میں پیدا ہوتی جاتیں، چنانچہ ان ابر ہائے کرم کی بدولت عراق میں بصرہ، کوفہ، اور ان کے بعد بغداد، شام میں دمشق، اور مصر میں فسطاط، مدینۂ منورہ کی طرح مرکز علوم اور مہبط علماء بنگئے تھے، اور کوفہ میں امام ابوحنیفہ، مدینہ میں امام مالک، اور شام میں اوزاعی اور مصر میں امام شافعی مسند درس کے شیوخ اور بزم فقہ کے صدر الصدور گنے جاتے تھے،

اندلس پر ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت میں فوجکشی ہوئی ہے، لیکن جب یہ اسلامی فوجیں اندلس میں جا کر بس گئیں تو اوس وقت دوسرے نو آباد کاروں کے انتقال مکانی کا بھی سلسلہ جاری ہو گیا، ان میں زیادہ تر شام کے لوگ تھے جو شامی فقہاء کی تقلید کرتے تھے، اس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہیں، چنانچہ آخر میں ان شامیوں کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس میں رائج ہو گیا[۱]،

---

[۱] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۵۰،

لیکن اموی خلافت کے ابتدائی دور مین جب حج بیت اللہ زیارت مدینہ، اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہان کے بیوت علم سے اون کو واقفیت ہوئی تو امام اوزاعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اِس وقت مدینہ مین اورنگ نشین بزم فقہ تھے، لوگ حجاز آکر اون کی صحبت سے فیضیاب ہوتے اور اون سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ مین اوس وقت تک کسی دوسرے مرکز علم کا وجود نہ تھا، مصر و قیروان وغیرہ کی بعد مین شہرت ہوئی ہی، اور عراق اِس سے بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوض صحبت دلون مین زیادہ جاگزین ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق و شام مین تہذیب و تمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس ابتک عرب کا سادہ چٹیل بیابان تھا، اِس بناپر باشندگانِ اندلس کی کھری اور درشت طبیعتون کو فقہ مالکی سے قدرتاً لگاؤ تھا[1]

چنانچہ زیاد بن عبدالرحمٰن، قرعوس، غازی بن قیس، اور یحییٰ مصمودی، جب حجاز سے تحصیل علم کرکے وطن آئے تو اون کی بڑی قدر و منزلت ہوئی، یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے مؤطا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا، اور غازی سے زیاد نے اِس کتاب کی سماعت[2] کی، غازی نے مشرق مین ابن جریج، اوزاعی، اور امام مالک سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہین جنھون نے اوزاعی کے مذہب کو چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کیا،[3]

اتفاق یہ کہ اِس عرصہ مین جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیئے حجاز آئے تھے اون مین سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفا کے کچھ حالات دریافت کیئے مشرق مین اس وقت عباسیون کی حکومت تھی جو رعایا پر زبردستیان کرتے تھے، خاصکر ابو جعفر منصور نے علوی خاندانون پر حال ہی مین جو جو روستم کیا تھا وہ مدینہ کے بچہ بچہ کی زبان پر تھا، اوس کے مقابلہ مین اندلس کے خلفا کی مدح و ثنا جو امام مالک کے گوش گذار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق مین دعائے خیر کے لیئے دونون ہاتھ اٹھا دیئے،

[1] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۲۱۹، [2] الدیباج المذہب صفحہ ۲۱۹، [3] الدیباج المذہب صفحہ ۲۱۹،

اس کی خبر امیر اندلس حکم بن ہشام کو بھی پہنچی امام مالک کے علم وفضل کا وہ پہلے ہی گرویدہ ہو چکا تھا، اب امام کی دعائے خیر کی خبر نے اوس کے دل مین گھر کر لیا[1]، چنانچہ اوس نے خود اوسی وقت سے امام اوزاعی کا مذہب ترک کرکے امام مالک کا مذہب اختیار کیا، یحیٰی مصمودی اور عبد الملک بن حبیب کو جو امام اور امام کے شاگرد ابن القاسم اور زیاد بن عبد الرحمن کے شاگرد تھے اپنے دربار مین قضا کی خدمت سپرد کی، اور بزور شمشیر مالکی فقہ کو اندلس مین رائج کرنے لگا[2]، یہان تک کہ رفتہ رفتہ مالکیہ کے سوا ائمہ مجتہدین کے اور مذاہب اندلس مین یکسر مفقود ہوگئے، حکم بن مستنصر نے جو اس سلسلہ کا بہت علم دوست بادشاہ گذرا ہے فقیہ ابو ابراہیم کو ایک خط لکھا تھا جس مین لکھا تھا کہ فقہ مالکی کی ناپسندیدگی ضلالت و گمرہی کی علامت ہے، مینے فقہا کی بہت سی کتابین مطالعہ کین، اور فقہاء کے تذکرے بہت دیکھے، لیکن امام مالک کے مذہب کے سوا کسی مذہب کو بدعات سے پاک نپایا، اور مذاہب مین جہمی، رافضی، شیعہ، اور بدعتی، ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہین، لیکن امام مالک کے کسی پیرو کے متعلق کبھی یہ نہین سنا گیا کہ وہ ان بدعتون کو مانتا یا اون پر عمل کرتا ہے، اس بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ امام مالک کا مسلک صحابہ کے مسلک سے زیادہ قریب ہے[3]،

غرض حکم بن ہشام کے طرز عمل کی بدولت فقہ مالکی کو اندلس مین کافی استحکام حاصل ہوگیا، اندلس کے علاوہ مصر، تیونس اور مراکش مین بھی اس سے پہلے یہ مذہب جڑ پکڑ چکا تھا اور امام کے شاگرد عراق و مصر و افریقہ مین پھیل چکے تھے، چنانچہ عراق مین قاضی اسماعیل، ابن خویز منداد، ابن اللبان، قاضی ابوبکر ابہری، ابو الحسین بن القصار، اور قاضی عبد الوہاب، مصر مین ابن القاسم، اشہب، ابن عبد الحکم حارث بن مسکین اور اندلس مین زیاد بن عبد الرحمن، اور یحیٰی مصمودی امام مالک کے مذہب کے درس و اشاعت مین مشغول تھے، ان مین سے اکثر امام صاحب کے خود تربیت یافتہ یا اون کے شاگردون کے شاگرد تھے، لیکن امام کے شاگردون مین سب سے زیادہ شہرت مصر کے ابن القاسم کی تھی، اس بنا پر اندلس سے

[1] نفح الطیب صفحہ ۵۹۱، [2] نیل الابتہاج صفحہ ۱۹۱، [3] نیل الابتہاج صفحہ ۱۹۲،

عبد الملک بن حبیب نے اون سے جاکر تحصیل کی اور اندلس آکر مالکی مذہب مین ایک کتاب واضحہ نام تصنیف کی جسکی بنا ابن القاسم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبد الملک کے ایک شاگرد عتبی نے عتبیہ نام ایک دوسری کتاب لکھی انھین دو کتابون پر اندلس مین روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا، اور ایک عرصہ تک یہ کتابین معمول بہ رہین، مصر و افریقہ مین سحنون نے بھی جو ابن القاسم اور اشہب کے تلامذہ مین سے تھے مدونۃ مین امام مالک کی تمام روائتین جمع کردی تھین، پس اس طرح خود امام مالک کی کتاب مؤطا کو ملا کر فقہ مالکی مین تین اور معتبر کتابین تصنیف ہوگئین، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا، واضحہ اور عتبیہ اندلس مین اور مدونۃ سحنون افریقہ و مصر مین زیادہ معتبر خیال کی جاتی تھین، چنانچہ اس جغرافیائی تقسیم کی بنا پر مصر و افریقہ اور اندلس کے علما نے اپنے اپنے ملک کی مستند کتابون کو لیکر اون پر شروح اور حاشیے لکھنا شروع کیے، اور چونکہ ان کتابون کی بنا ان فقہی روایتون پر تھی جو ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھین جن مین گو جابجا ابن القاسم نے امام مالک سے اختلاف بھی کیا تھا تاہم امام مالک کے اصول حرف بحرف مان لئے تھے اس لئے اندلس مین عام طور پر قاضیون اور مفتیون کو یہ حکم دیدیا گیا کہ وہ اپنے فیصلون مین ابن القاسم کی روایات سے ذرہ برابر تجاوز نہ کرین اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہوتا تو وہ قابل نفاذ نہین خیال کیا جاتا ہی[1]،

---

[1] ابن القاسم اور اشہب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہین، اسی طرح جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو حنیفہ سے ہین، ان ائمۂ مجتہدین کے اصحاب مجتہد فی المذہب شمار کیے جاتے ہین، یعنے یہ کہ اون کو اجتہاد کا رتبہ تو حاصل لیکن اپنے مجتہد کے اصول کو تسلیم کرکے فروع مین یہ لوگ اجتہاد کرتے ہین، تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم سمجھتے ہین، اور زیادہ تر اپنے امام کے اجتہادات کے نشر و اشاعت مین سرگرم رہتے ہین، کبھی کبھی یہ لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہین جیسا کہ امام یوسف اور امام محمد کو امام ابو حنیفہ سے اختلاف ہی، لیکن خیال یہ ہی کہ یہ اختلاف بھی تقلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روائتین کسی مسئلہ مین مروی ہین اون مین سے بعض کو بعض پر ترجیح دیکر غیر مشہور روایت اختیار کرلیتے ہین، (بقیہ حاشیہ صفحۂ آیندہ پر)

غرض ابن القاسم کی روایتین مدونہ واضحہ اور عتبیہ کے ذریعہ مصر و افریقیہ اور اندلس تک شائع ہوگئی تھین، افریقیہ مین مصر کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قیروان تھا، لیکن قیروان سے زیادہ قرطبہ کو مرجعیت حاصل تھی جو دولت امویہ کی بدولت مطرحال اور مرکز علم بنگیا تھا، قرطبہ کی مرجعیت کو مختصر طور پر یون سمجھنا چاہیئے کہ وہ اندلس مین دوسرا مدینہ تھا یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتوی بجائے خود ایک حجت شرعی ہے، اس اصول کو یہانتک وسعت دی گئی کہ بعد کو علمائے قرطبہ کے فتوون کو بھی فقہ مالکی مین اہل مدینہ کے فتوون کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہوگیا، اور اہل قرطبہ کا تعامل بھی ترجیح و تقویت اقوال مین فیصلہ کن خیال کیا جانے لگا[1]،

قرطبہ کے علماء کا سلسلۂ روایت عبد الملک بن حبیب تک منتہی ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور واضحہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونہ کو اندلس مین زیادہ قبول عام حاصل نہ تھا، لیکن چونکہ دونون کا سرچشمہ ایک ہی تھا اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ واضحہ اور مدونہ دونون کی تدریس و اشاعت مین اہتمام بلیغ کرتے تھے، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد چونکہ بیک واسطہ حافظ ابن القطان مشہور محدث قرطبہ کے سلسلۂ تلمذ مین داخل تھا جو مدونہ کو تمام کتابون پر ترجیح دیتے اور اندلس مین اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیے جاتے تھے، اسلیئے اکثر فقہائے قرطبہ کی طرح محمد بن رشد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یہی وجہ ہو کہ گو ابن القاسم نے امام مالک سے بیحد اختلاف کیا ہی، لیکن باوجود اسکے انکا شمار مالکیہ مین ہی،

[1] عام طور پر مباحث اجماع مین امام مالک کی جانب یہ مسئلہ منسوب کیا ہو کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہی حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع کے ساتھ حجیت کی تخصیص بیسود ہی، بات یہ ہو کہ یہان پر امام مالک کے نقل مذہب مین علماء سے مسامحت ہوئی ہی، امام مالک کے مذہب کے مطابق اس مسئلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہین، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ پانچوان مدرک ہی، یعنی چونکہ اہل مدینہ رسول اقدس صلعم کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہوگئے تھے، اس لئے دوسرون کی بہ نسبت ان کا رواج اوفق بالشریعۃ ہوگا، یہ گویا ایک علٰحدہ اصل ہی جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور مشاہدہ سے احکام کا فیصلہ کیا جاتا ہی، اس اصل کے قائل صرف امام مالک ہین، اسلئے اس کو بھی استصحاب، مذہب صحابی، اور دیگر مختلف فیہ اصول کی طرح سمجھنا چاہیئے،

نے بھی مدونہ کی تہذیب وتدوین اور تحشی مین کمال قابلیت صرف کی تھی،

محمد بن رشد اپنے عہد کا یگانۂ روزگار فقیہ تھا اور سارے اندلس کا مفتی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجلۂ علمار سے حدیث وفقہ حاصل کی تھی، فقہ مین حافظ ابوجعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عہد کے مشہور حافظ تھے اور حدیث دانی کے ساتھ فقہ مین بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دور دور کے لوگ اون کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کرکے آتے تھے، پچاس برس کے سن مین ۵۲۰ھ مین انتقال کیا،[1]

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہین اون سے پتہ چلتا ہے کہ ائمہ مذاہب کے اقوال وروایات کی تہذیب وتدوین کا جو مشغلہ باقی رہگیا تھا اس مین وہ دیگر علمائے قرطبہ سے ممتاز درجہ رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور اونکا نقاد تھا، اس کی دو کتابین البیان والتحصیل اور کتاب المقدمات الممہدات لاوائل المدونۃ والمختلطہ بہت مشہور رہین، ان کے علاوہ یحیی بن اسحق بن یحیی مصمودی نے فقہ مالکی مین جو طول وطویل فتاوی مرتب کیے ہین اون کے کچھ مختصرات ہین اور طحاوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب وتدوین جو مشکل الآثار اور معانی الآثار وغیرہ مین کی ہے اوسکی شرح وتہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے، لیکن ان تمام تصنیفات مین زیادہ قیمتی اوس کی کتاب البیان والتحصیل ہے جس مین صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین، کے فقہی اختلافات ذکر کیے ہین، اور خود محاکمہ کیا ہے، اس کتاب مین فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی صف سے وہ نکلکر کبار مجتہدین کی صف مین داخل ہوجاتا ہے، اور حقیقت مین اجتہاد کی شان بھی یہ ہے کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کیساتھ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے اقوال وادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر مجتہدانہ نقد وتبصرہ کر سکتا ہو،

یہ عجیب بات ہے کہ فقہار اور ناقدین حدیث کی جو جماعت اندلس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیرین دوسرے اسلامی ممالک مین کمیاب نظر آتی ہین، حافظ ابن عبد البر، سہیلی، خطابی، حمیدی، ابن حزم، ابن الفرضی

[1] سیر النبلاء للذہبی جلد پانزدہم صفحہ ۱۴۰،

ابن القطان، حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ایسے کبار محدثین ہین کہ اون کے فیصلے متاخرین کے لیے سرمایہ تحقیقات ہین پھر اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المحلی مین اور حافظ ابن عبد البر نے کتاب الاستذکار مین اجتہاد و تفقہ کی جو مثالین پیش کی ہین اون کی نظیر مشکل سے دستیاب ہوتی ہی، حافظ ابن عبد البر بھی محمد بن رشد کے اساتذہ مین ہین، اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بیجا نہین کہ محمد بن رشد کے شیوخ حدیث و فقہ کے کمالات کا پرتو خود ابن رشد پر بھی پڑا تھا، اور غالبًا اسی وجہ سے وہ اپنے عہد مین مسلم الثبوت فقیہہ و محدث شمار کیا جاتا تھا، ابن سعید ابن رشد کی کتاب البیان و التحصیل کے متعلق لکھتا ہے کہ کتاب معظم معتمد عند المالکیۃ اور اگر اس کی تصدیق تلاش کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو ناپید ہے ابن الحاج کی کتاب المدخل مین اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن الحاج کی کتاب المدخل غیر معتبر کتاب نہین ہے حافظ ابن حجر کی سند اعتبار اس کے لیے کافی ہے، محمد بن رشد کے اجتہادات کی صرف ایک مثال پیش کرتا ہون جو اس کے پوتے ابن رشد کی کتاب سے ماخوذ ہی، قصاص کے بارے مین ائمہ مین یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہو تو اس صورت مین ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونون کا اختیار رہوگا، یا صرف قصاص واجب ہوگا، امام مالک سے ایک روایت یہ ہی کہ ولی دم صرف قصاص لے سکتا ہی، اوس کو اخذ دیت کا اختیار نہین، اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ، ثوری، اور اوزاعی کا بھی ہی، لیکن دوسری روایت امام مالک سے یہ ہے کہ ہر صورت مین یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہو ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونون کا اختیار ہی اور یہ مذہب امام شافعی، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا ہی، مگر پہلی روایت فقہ مالکی مین مفتی بہ اور مشہور ہی،

محمد بن رشد کے زمانہ مین قرطبہ مین یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض ورثا بالغ اور شرعًا و عرفًا قصاص کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابالغ و غیر مختار تھے، یہ مسئلہ جب عدالت مین پیش ہوا تو تقریبًا تمام علما نے روایت مشہور پر اس بنا پر فتوی دیا کہ بعض اولیاء دم چونکہ بالغ ہین اور اون کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہین اسلیئے قصاص مین تاخیر بے سود ہی، لیکن محمد بن رشد تنہا اس اتفاق عام کا مخالف تھا، اور اوس کی رائے یہ تھی کہ امام مالک کی دوسری روایت چونکہ ارفق بالمصلحۃ اور اوفق بالشریعۃ ہی اس لیئے اس کا انتظار کرنا چاہیے کہ نابالغ

اولیاءِ دم قصاص لینے کے قابل ہو جائیں، ممکن ہو کہ اون کی رائے قصاص لینے کی نہو اور چونکہ اِس دوسری روایت کی بنا پر اولیاءِ دم کو اخذ دیت کا بھی حق حاصل ہو، اسلیئے کوئی وجہ نہیں کہ نابالغ اولیائے دم کے حق کو سوخت کرکے خون ناحق سے ہاتھ رنگین کیئے جائیں، یہ رائے جو سراسر شخصی اجتہاد پر مبنی تھی، گو مصلحت و شریعت دونوں لحاظ سے قابل قبول تھی، لیکن تمام علماء بگڑ گئے، یہان تک کہ محمد بن رشد کو اِس مسئلہ پر خاص رسالہ تصنیف کرکے اپنی رائے ثابت کرنا پڑی[1]

غرض ابن رشد جس خاندان مین پیدا ہوا گو فضیلت علمی کے لحاظ سے وہ قدیم العہد تھا، لیکن محض اس کے دادا محمد بن رشد کی بدولت اس کو مرجعیت حاصل ہوگئی تھی جو محمد بن رشد کی وفات کے بعد بھی مدتوں باقی رہی، شارحین مدونہ مین محمد بن رشد کے علاوہ لخمی، ابن بشیر، اور ابن یونس بہت مشہور ہین، لیکن تحقیق و استناد کے لحاظ سے محمد بن رشد کا رتبہ مالکیون مین سب سے بڑھا ہوا ہے، یہان تک کہ امام ابن عرفہ کا قول ہے کہ کسی مسئلہ مین ابن رشد، لخمی، اور دیگر شارحین مدونہ کی تصریحات اگر مقابلۃً موجود ہون تو ابن رشد کے فیصلہ کو ترجیح دیجائیگی، اگرچہ متاخرین مالکیہ مین سے خلیل نے مختصر مین اس کا التزام نہین کیا ہی، تاہم امام ابن عرفہ کی تصریح بجائے خود ایک تمغۂ امتیاز ہے[2]،

لیکن اگر ابن رشد کے خاندان کی اس امامت و مرجعیت عامہ سے اس بنا پر قطع نظر کیجائے کہ اس کی ولادت اپنے دادا کی وفات کے بعد ہوئی تب بھی اِس کے فقیہانہ کمالات کے جانچنے کے لیئے خود اس کی کتابین نیز اوس کے اساتذہ و شیوخ حدیث کی ایک مکمل فہرست موجود ہے جن مین سے ہر ایک شخص اپنے عصر مین فقہ و حدیث دانی کا اعلیٰ معیار خیال کیا جاتا تھا، ابن رشد کی تعلیم و تربیت کے بیان مین معلوم ہو چکا ہی، کہ فقہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے باپ سے پائی جو خود بھی مجتہد عصر تھا، اس کے بعد حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو بکر بن سمحون، ابن مسرہ، اور ابو عبد اللہ مازری وغیرہ، اجلۂ محدثین سے فقہ و حدیث کی تکمیل کی،

حافظ ابن بشکوال مشہور محدث، ناقد احادیث، اور مورخ ہین، ابن الفرضی کی تاریخ اندلس کا جو ذیل لکھا ہے

---

[1] واقعہ اجتہاد ابن رشد صفحہ ۲۳۲، [2] نیل الابتہاج صفحہ ۲۷۶،

کتاب الصلہ کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور ہے اور یورپ مین چھپ گیا ہے، نقد اخبار اور واقفیت رجال مین اونکا کوئی ہمسر نہ تھا، محمد بن عتاب، قاضی مغیث، اور فقیہہ ابوبکر بن عربی سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، احادیث ورجال کے نقد مین انکا فیصلہ بطور حجت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنون اپنے اُستاد ابوبکر بن عربی کی نیابت مین اشبیلیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے، ۵۷۸ھ مین وفات پائی اور امام یحییٰ اللیثی کے مقبرہ مین دفن ہوئے،[1]

ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابومروان عبد الملک بن مسرہ تھے یہ اور ابن بشکوال دونون ابن رشد کے دادا کے شاگرد رشید تھے، ابومروان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال مین ماہر تسلیم کیے جاتے تھے، ۵۵۲ھ مین وفات پائی،[2]

ابن رشد کے شیوخ مین سب سے زیادہ مشہور امام ابوعبداللہ مازری ہین، یہ اصل مین سسلی کے باشندے تھے، طب و حساب مین بھی مہارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ مین اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، اون کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے، اور قاضی عیاض نے کتاب الاکمال اسی کی سند پر تصنیف کی ہے، ۵۳۶ھ مین اسی برس کے سن مین وفات پائی،[3]

غرض ابن رشد نے حدیث و فقہ کی تعلیم جن اساتذۂ فن سے حاصل کی تھی محض اونکا رتبۂ اجتہاد ہی اس امر کی کافی شہادت ہے کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے معصرون سے بہت زیادہ ممتاز حیثیت رکھتا تھا، دنیا سمجھتی ہے کہ ابن رشد محض ارسطو کا مقلد تھا، لیکن اس کا سوانح نگار ابن الابار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کرکے کم از کم فقہ مین تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن الابار کا یہ حسن ظن کیا واقع مین صحیح ہے؟ اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحات ذیل ملاحظہ ہون،

---

[1] تذکرۃ الحفاظ صفحہ ۱۲۸، [2] الدیباج المذہب صفحہ ۱۵، [3] ابن خلکان صفحہ ۶۹۳، و الدیباج المذہب،

(۲)

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

نقہ و اصول مین ابن رشد کی آٹھ کتابین ہین جن کے نام اوپر گذر چکے ہین ان مین صرف بدایۃ المجتہد بہت مشہور ہے اور چھپ بھی گئی ہو باقی اور کتابین چھوٹی چھوٹی اور نامکمل ہین، بدایۃ المجتہد مین ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونۃ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ مین ایک کتاب لکھونگا[1]، معلوم نہین یہ کتاب لکھی یا نہین، اور اس کا نام کیا ہو، تصنیفات ابن رشد کی فہرست مین اس نام کی کوئی کتاب نظر نہین آتی،

بہرحال بدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ مین ابن رشد کی اور کتابین نہو تین تب بھی محض یہ اکیلی کتاب ابن رشد کے کمال تفقہ اور رتبۂ اجتہاد کے ظاہر کرنے کے لیے کافی تھی، بدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حیثیتون مین نہایت ممتاز ہو جو تفصیل وار حسب ذیل ہین،

(۱) اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب الجہاد کو ابواب معاملات و ایمان پر مقدم کیا ہو کیونکہ اصول اسلامی کی روسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشربہ اور کتاب الضحایا کو بھی معاملات کی جلد سے الگ کر لیا ہے، کیونکہ اسلام مین ان چیزون کی حیثیت محض تعبدی ہو، بحیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی نسبت نہین،

(۲) اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجتہاد کی استعداد پیدا کرنا ہے ائمہ اربعہ اور ان کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام رواج کی بدولت فقہا کے صرف تین چار معمولی وظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مروی ہین ان کو پیش نظر رکھکر ابواب فقہ کے فروع کو

---

[1] بدایۃ المجتہد صفحہ ۲۳۳،

ترتیب دینا یا امام کی مختلف روایتون کو مختلف ذرائع سے فراہم کرکے اون مین آپس مین ترجیح دینا یا امام کی مختلف روایتون کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا وقائع و نظائر ممکنہ و غیر ممکنہ کو ابواب فقہ کے مطابق ترتیب دینا یا فروع مذہب کی طول طویل کتابون کی مختصر شرحین اور حاشیے لکھنا، اِن وظائف عمل کے علاوہ حنفیہ و شافعیہ کے فرقہ وار منازعات کی بدولت ایک خاص فن جدل و خلاف کے نام سے ایجاد ہوگیا تھا، جس مین ہر فریق اپنے امام کے آرا و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ مین رطب و یابس قوی و ضعیف ہر طرح کے دلائل فراہم کیئے جاتے تھے اِس سے بحث نہین ہوتی تھی کہ واقع مین کون مذہب حق ہے اِن کتابون سے استعداد فقہی تو ضرور پیدا ہوتی تھی، لیکن اِس کا دائرہ محدود ہوتا تھا یعنے صرف تخریج و ترجیح اقوال اور استنباط فروع کا ملکہ پیدا ہوتا تھا اور ہر فریق یہ سمجھنے لگتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہے، ملکۂ اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانون کے لیئے ہر حیثیت سے مضر ثابت ہوا لیکن اِس کا احساس بھی مسلمانون مین کم لوگون کو ہوا منجملہ اون کے ابن رشد بھی تھا جس نے بدایۃ المجتہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لیئے لکھی چنانچہ لکھتا ہے:—

ونحن نروم انشاء اللہ بعد فراغنا من ھذا الکتاب ان نضع فی مذھب مالک کتابا جامعا لاصول مذھبہ ومسائلہ المشھورۃ التی تجری فی مذھبہ مجری الاصول للتفریع علیھا وھذا ھو الذی عملہ ابن القاسم فی المدونۃ فیدان فی قوۃ ھذا الکتاب ان یبلغ بہ الانسان رتبۃ الاجتھاد اذا تقدم فعلم من اللغۃ العربیۃ وعلم من اصول الفقہ ما یکفیہ فی ذلک رأینا ان اخص الاسماء...[1]

ہم انشاء اللہ اِس کتاب سے فراغت پانے کے بعد مذہب امام مالک کے اُصول و فروع مین ایک جامع کتاب لکھین گے جیسی ابن القاسم نے مدونۃ لکھی ہے باقی اِس کتاب کی غرض تو یہ ہے کہ اگر انسان لغۃ اور اُصول فقہ سے بقدر ضرورت واقف ہو تو اِس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت اس مین پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے اِس کتاب کا نام بدایۃ المجتہد رکھا کہ اجتہاد کی استعداد اِس سے پیدا ہوتی ہے۔

[illegible]

[1] بدایۃ المجتہد صفحہ ۲۳۴

(۴۳) لیکن اس غرض کے حاصل کرنے کے لئے ابن رشد نے جن باتون کا التزام کیا ہے اون سے خود کتاب مین امتیازی شان پیدا ہوگئی ہے، عام طور پر کتب فقہ مین فروع مسائل جمع کئے جاتے تھے جنسے اصول کے سمجھنے مین بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد مسدود تھا اور فروع تک مین جزئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی ابن رشد نے اس کتاب مین یہ مقلدانہ طرز ترک کردیا تاکہ اصول سے استنباط فروع کا ملکہ پیدا ہو، اور اصول مین صرف ان کو لیلیا جن کی صراحت شرع مین خود ہی اور یا ائمہ نے ان مین اختلاف کیا ہے چنانچہ لکھتا ہے:-

قصدنا في هذا الكتاب انما هو ان نثبت المسائل المنطوق بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها فان معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري المجتهدين مجرى الاصول في المسكوت عنها وفي النوازل ويشبه ان يكون من قد درب في هذه المسائل وفهم اصول الاسباب التي اوجبت خلاف الفقهاء فيها ان يقول ما يجب في نازلة نازلة[1]

اس کتاب مین ہمارا قصد یہ ہے کہ شرع کے متفق علیہ اور مختلف علیہ مسائل بیان کرین کیونکہ یہی دونون مسائل مسکوت عنہ حوادث و نوازل مین بطور اصول موضوعہ کام آتے ہین اور اگر ان مسائل کی واقفیت کے ساتھ فقہاء کے اختلافات کے علل و اسباب بھی ذہن مین ہون تو انسان ہر جدید حادثہ کے بابت شرعی فتویٰ دینے کے قابل ہوسکتا ہے،

(۴۴) غلو تقلید مین لوگ یہ بھول گئے تھے کہ ہمارے امام کے آراء و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے مسلمانونکو خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانین خود ائمہ نے بھی اپنے پیرووں کو یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ مین ہماری رائین ناقابل تسلیم خیال کی جائین لیکن غلو تقلید مین مسلمان ان تعلیمات کو بھول گئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے ائمہ کے اقوال کتابون مین نقل کرنے لگے ابن رشد نے اس کتاب مین اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لئے یہ اہتمام کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے ائمہ کے اختلافات ذکر کئے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیلین نقل کین آخر مین خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی وسعت نظر کا یہ حال ہے

---

[1] بدایۃ المجتہد صفحہ ۲۳۲،

کہ معروف و غیر معروف ہر طرح کے ائمہ کے مذاہب اِس کتاب مین موجود ہین، اصحاب امام مالک مین ابن القاسم اشہب، سحنون، ابن الماجشون، قاضی عبدالوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریج شعبی، عطا بن دینار، ابو ثور، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد ظاہری فقیہ ابو اللیث، ابن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہاء کے اقوال قدم قدم پر ملتے ہین صرف اقوال ہی نہین بلکہ ہر ایک کی دلیلین بھی صاف صاف مذکور ہین اور اگر کسی مسئلہ مین صحابہ نے اختلاف کیا ہی تو اختلاف مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اِس سلسلہ مین نادر و شاذ اقوال و روایات کی بھی کمی نہین ہے، چنانچہ عورت کی امامت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہین

وشذ ابو ثور والطبری فاجازا امامتہا علی الاطلاق[1] .. ..

ابو ثور اور طبری جمہور سے الگ ہین اور اِس بات کے قائل ہین کہ عورت علی الاطلاق امامت کر سکتی ہی یعنی عورتون اور مردون دونون کی،

استحقاق قضائت کے بیان مین عورت کی قضائت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہین،

قال الطبری یجوز ان تکون المرأۃ حاکما علی الاطلاق فی کل شیئ[2] .. ..

عورت علی الاطلاق ہر شئی مین حاکم ہو سکتی ہی (یعنی دیوانی اور فوجداری کی کوئی تخصیص نہین بلکہ وہ بادشاہ بھی ہو سکتی ہے)

(۵) محاکمہ مین نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قایم کئے ہین، چنانچہ چند مثالین نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہین:—

(۱) رجوع عن الہبۃ کے مسئلہ مین اختلافات و دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہین،

والرجوع عن الھبۃ لیس من محاسن الاخلاق

رجوع عن الہبۃ محاسن اخلاق مین نہین ہے اور

[illegible]

والشارع انما بعث لیتمم محاسن الاخلاق[1] شارع اسلئے مبعوث کئے گئے تھے کہ محاسن اخلاق کی تعلیم دین

(۲) فقہا مین ایک مشہور اختلاف یہ ہی کہ بلا ولی کے نکاح جائز ہے یا نہین، امام مالک اور امام شافعی ولی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہین، امام ابوحنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہین کہ اگر عورت نے کفو مین نکاح کیا ہے تو بلا ولی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح مین ولی کو شرط قرار دیتے ہین اور ثیبہ کے لئے اس شرط کا انکار کرتے ہین شارطین بعض آیات قرانیہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عائشہ سے استدلال کرتے ہین منکرین حضرت ابن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند مین پیش کرتے ہین اور ظاہریہ بھی اسی حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہین ابن رشد کہتا ہی کہ آیات قرانیہ کا طرز خطاب کسی فریق کی حجت نہین ہو سکتا کیونکہ وہ محکم نہین ہے مجمل ہی اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہین اور نہ شارع نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو منکرین نے جو اپنے استدلال مین پیش کیا ہی وہ بھی بیجا نہین بلکہ اس سے صاف صاف ظاہریہ کی تائید ہوتی ہے، پھر لکھتا ہی کہ حنفیہ نے حضرت عائشہؓ والی حدیث کی جس سے ولی کا اشتراط ظاہر ہوتا ہی تضعیف کی ہی وہ کہتے ہین کہ یہ حدیث بواسطہ ابن جریج زہری سے مروی ہی لیکن جب خود ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو اونھون نے اس حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا، شارطین نے ابن عباسؓ کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہین لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل ..... استدلال کیا ہی لیکن اسکی مرفوعیت مین کلام ہی اب احادیث و آیات سے قطع نظر کرکے اگر اس مسئلہ پر خود غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہی کہ سن رشد پر پہنچنے سے عورت کو تصرف مال کا حق شرعاً حاصل ہو جاتا ہے اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لئے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی ملنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ اولیا کو نگرانی اور فسخ کا حق دیا جاسکتا ہے کہ اگر غیر کفو مین عورت شادی کرے تو اولیا نکاح کو فسخ کرا دین پھر اگر شرعاً ولی کی موجودگی نکاح کے لئے شرط ہوتی تو شارع اس مسئلہ کو خود صاف کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ

[1] بدایۃ المجتہد جلد دوم صفحہ ۲۰۱،

اصناف اولیاء اور اون کے مراتب اور اون کے حدود اختیارات کی تشریح بھی کردیتا حالانکہ ایسے اہم مسئلہ مین اِس قسم کی کوئی روایت شارع سے قطعًا ثابت نہین[1]۔

(۹) ابن رشد گو مالکی المذہب ہے لیکن محاکمہ مین بے تعصبی کے ساتھ رائے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب کی بیجا تائید وحمایت کا مقلدانہ جوش کہین نظر نہین آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی متانت استدلال و قوت فقاہت کو تسلیم کیا ہے، اس قسم کی چند مثالین ذیل مین درج کی جاتی ہین،

(۱) شرع مین لعان کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بدچلنی کا شبہ ہو تو وہ قاضی کے روبرو مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ مین ہے اپنی عینی شہادت پیش کرین بصورت ثبوت دونون مین تفریق کرادی جائے گی، اور بصورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، یہان تک تو ائمہ مین متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی عینی شہادت پیش کرنے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا جائے گا، یا اوس پر حد جاری ہوگی، ائمہ ثلثہ یہ کہتے ہین کہ اس پر حد زنا جاری ہوگی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہین ہوسکتی وہ جیل خانہ بھیجی جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک صحیح ہے کیونکہ محض نکول کی بنا پر فقہا جرمانہ کو جب ناپسند کرتے ہین تو حد زنا کیسے اوس پر جاری کی جاسکتی ہے اس کے علاوہ شرع مین اِس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہین ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ابوالمعالی جوینی نے بھی جو شافعی ہین کتاب البرہان مین حنفیہ کی قوت فقاہت کو تسلیم کیا ہے[2]،

(۲) مشہور حدیث ربوا جس مین چھ چیزین گنائی گئی ہین، اِس کے متعلق ائمہ مین یہ اختلاف ہے کہ یہ حکم معلل ہے یا غیر معلل پھر اصحاب علل مین بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حرمت ربوا کی علت کیا ہے حنفیہ نے کیل وزن کو علت قرار دیا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اِس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لین دین مین عمومًا تساوی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ مختلف الاوزان چیزون مین

[1] بدایۃ المجتہد جلد دوم صفحہ ۹۰، [2] بدایۃ المجتہد صفحہ ۷۷،

تساوی اور اوس کے فروق کا حاث ادراک نہین ہوتا، اسلئے زرخام یا مسکوک اسکا معیار قرار دیا گیا پس لین دین مین رنج و منفعت کے ساتھ عدل اوسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن وکیل کا لحاظ کیا جاوے، اسلئے خود اصول عقلی بھی حنفیہ کی علت کی تائید مین ہین[1]۔

غرض کیا لحاظ اسلوب تحریر، کیا لحاظ ترتیب مضامین، کیا لحاظ جمع اقوال ائمہ، اور کیا لحاظ متانت، استدلال و قوت فقاہت یہ عجیب بے مثل کتاب ہی اور ہر حیثیت سے دیگر کتب فقہ پر فوقیت رکھتی ہی، بے شبہہ مبسوط امام سرخسی، فتح القدیر، امام شعرانی کی فقہ جامع کی کتابین بھی اسی طرز پر لکھی گئی ہین لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی بدایۃ المجتہد مین ہی ویسی کسی کتاب مین نہین، اِس کتاب کے متعلق ابن الابار نے حسب ذیل الفاظ مین حسن ظن ظاہر کیا ہی کہ فیہ اسباب الخلاف و علل وجہہ فافاد وامتع بہ ولا یعلم فی دقتہ انفع منہ ولا احسن سیاقا (اس مین فقہا کے اسباب اختلاف اور اوس کے علل کو جو بیان کیا تو ابن رشد نے اسکو لکھکر بہت فائدہ پہنچایا اس سے بہتر کوئی کتاب نہین) ابن سعید نے ان الفاظ مین تعریف کی ہی کتاب جلیل معظم معتمد عند المالکیۃ (عمدہ ہے اور مالکیہ مین مستند ہے) لیکن میرے خیال مین نہ صرف مالکیون کے لیے بلکہ تمام علمائے اسلام کے لئے یہ کتاب از حد مفید ہے، اور اس کا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے،

ابن رشد نے اِس کتاب مین فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی طرز پر جس طرح محاکمہ کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس مین شبہہ باقی رہجاتا ہے کہ ابن رشد فقہ مین اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لیے تو صرف یہ ذریعۂ معلومات کافی ہے کہ وہ ارسطو کا شارح تھا لیکن ہمارے نزدیک اوس کا طغرۂ امتیاز حلقۂ فقہا کی صدر نشینی اور اوس کا رتبۂ اجتہاد ہی،

اِس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہئے کہ ابن سعید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے، وہ اہل اندلس کے مفاخر ومناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابون کے نام لیے جاتے ہین،

---

[1] بدایۃ المجتہد جلد دوم صفحہ ۹۷،

ظاہر ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہونگے، شقندی اسی موقع پر فخریہ کہتا ہے

وهل لكم في الفقه عبد الملك بن حبيب الذي يعمل بافعاله الى الآن ومثل ابي الوليد الباجي ومثل ابي بكر بن عربي ومثل ابي الوليد بن رشد الاكبر ومثل ابي الوليد بن رشد الاصغر وهو ابن الاكبر نجوم الاسلام ومصابيح شريعة محمد عليه السلام،

عبد الملک بن حبیب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہیں، ابو الولید باجی، ابو بکر بن عربی، وغیرہ اندلس کے مشہور محدث و فقیہہ ہیں، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو بیدین سمجھتے ہیں کیا یہ سننے کی زحمت گوارا کرینگے کہ ابن رشد کا ایک ہموطن اس کو مجتہدین فقہا کی صف میں جگہ دے رہا ہے؟

باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

(۱) ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر، مشرق میں فرق اسلامیہ کی پیدائش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن تومرت اور اشعریت، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجوہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور اونکا انداز، ابن رشد کا نیا علم کلام اور اوس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق، تاویل کی بحث، پرانے متکلمین کی غلطیاں، اور قدیم علم کلام کی نارفاسد، عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت،

(۲) ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ، حدث و قدم عالم، اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجود باری پر متکلمین کے دلائل اور اون کی کمزوری، قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری، تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے، صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعتیں اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے،

(۴) ابن رشد اور غزالی، مسلمانون مین فلسفہ کی اشاعت اور علم کلام عقلی، محدثین اور اشعریت، علم کلام مین اشاعرہ کے اضافے، اشعریت اور فلسفہ کا تصادم، امام غزالی اور فلسفہ اون کی کتاب تہافت الفلاسفہ اور اوس کی فہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائین، تہافت الفلاسفہ کے بابت ابن رشد کی رائے، مسئلہ خرق عادت پر امام غزالی اور ابن رشد کی مقابلانہ تقریرین، مذہب و فلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق تطبیق پر نقد و تبصرہ، مذہب و فلسفہ مین باہمی تطبیق کی اصلی صورت،

---

(۱)

ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صدی بمشکل گذرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی مین اختلافِ عقائد کی وبا مسلمانون مین پھیل گئی، اختلاف پیدا کرنے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نومسلم تھے، خود رسول اللہ صلعم کے زمانہ مین عرب کے باہر بلکہ خود ثانات عرب مین صدیون سے خدا کی ذات و صفات کے عقیدے زیر بحث چلے آرہے تھے، اور یہودی، عیسائی، گبر، آتش پرست غرض عہد قدیم کے سارے پیروانِ ادیان و ملل عجیب و غریب نیالی عقیدون کے متعلق بحث و مناظرہ مین مشغول تھے، اسلام مین سب سے پہلے ابن سبا کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نومسلم یہودی تھا اور حضرت علیؓ کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام مین سب سے پہلے حلول کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبا کے بعد خارجیون اور شیعون کے اور فرقے پیدا ہوئے، لیکن ابتک اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان و کفر کے حدود اور حب آل رسولؐ پر تھی، آخر عہد صحابہ مین ایک شخص بویونس سنوبہ پیدا ہوا، یہ عجمی نومسلم تھا، اس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنے یہ کہ

انسان اپنے تمام افعال کا مختار ہی، یہ عقیدہ معبد بن خالد جہنی نے پولٹیکل مصلحتون سے اختیار کرکے بنی امیہ کے خلاف عوام کو بھڑکانا شروع کیا، معبد کے خلاف ایک دوسرا فریق اور تھا جو انسان کو مجبور محض مانتا تھا، بنی امیہ اس فریق کی تائید کرتے تھے، اور عقیدۂ جبر کو اپنے جور و ستم کا بہانہ بنا رکھا تھا،

تیسرا فرقہ جہم بن صفوان نے پیدا کیا، اب تک کسی مسلمان کو خدا کی ذات و صفات مین کوئی اختلاف نہ تھا، جہم بن صفوان نے انکار صفات کی نئی بدعت ایجاد کی، یعنی یہ کہ خدا تمام ایجابی و سلبی صفات سے منزہ ہی، نہ وہ سمیع ہی نہ علیم، نہ قدیر ہے نہ خالق، غرض وہ کچھ بھی نہین ہی محض ایک فرضی تخیل ہی، اس فتنہ نے بہتون کو گمراہ کر دیا، رفتہ رفتہ اسی کشت زار سے معتزلہ پیدا ہوئے، جنھون نے عقیدۂ تعطیل کے ساتھ اور بدعتین اضافہ کین، یعنی یہ کہ خدا شر کا خالق نہین ہی، صرف خیر کا خالق ہی، شر کا خالق شیطان ہی، اس عقیدہ کی رو سے مجمیون کی طرح مسلمانون مین بھی ثنویت پیدا ہوئی، معتزلہ نے عذاب قبر، شفاعت، اور قیامت کے روز خدا کی رؤیت کا بھی انکار کیا، اور جبریہ کے خلاف عقیدۂ قدر کی تائید کی، لیکن ان تمام مسائل مین سے معتزلہ کو عقیدۂ قدر انکار صفات، ثنویت خالق، اور خلق قرآن کے عقیدون پر بڑا اصرار تھا، تیسری صدی مین محمد بن کرام سیستانی نے ظہور کیا جو معتزلہ کا دشمن تھا، معتزلہ نے خدا کو تمام صفات سے منزہ کرکے ایک فرضی تخیل تک پہونچا دیا تھا، ابن کرام نے اس کے خلاف خدا کو انسان صورت بادشاہ بنا دیا، یعنے خدا کی جسمیت کا قائل ہو گیا، آخر مین عجم کے زندیقون نے ظہور کیا، یہ اسلام کے سب سے گمراہ فرقون مین تھے، یہ کہین تعلیمیہ، کہین ملاحدہ، کہین زنادقہ، کہین باطنیہ کہین اسماعیلیہ کے نامون سے موسوم تھے، اون کے نزدیک شریعت کے ہر ظاہری حکم کا ایک باطنی رخ ہی، اس طرح ساری شریعت مین اون لوگون نے تحریف کر دی، یہ اسلامی فرقون کی تشکیک و مادیت کی آخری حد تھی، ان تمام فرقے اصل شریعت سے دور جا پڑے تھے،[1]

غرض مشرق مین مختلف فرقون کی موجودگی کے باعث عقیدون مین عجیب الجھاؤ پیدا ہو گیا تھا، اسلامی

---

[1] یہ پوری تفصیل مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۶ سے ماخوذ ہی،

فرقون کے علاوہ یہان مختلف ادیان وملل کے پیرو کثیر تعداد مین موجود تھے، اور ان سب کا لٹریچر زندہ تھا، صابی حرانی، مزدکی، مجوس، دہریے، طبعیین، عیسائی، یہودی، غرض سب ہی طرح کے لوگ دوش بدوش بستے تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے اِن سبھون کے لیئے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریبًا سب فرقون کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت مین بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی زمین علم کلام کی پیداوار کے لیئے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی، لیکن اسپین مین حالت اِس کے برعکس تھی، اِسلام کے پہلے بھی اسپین مین مذہبی مناظرون کی آواز کبھی نہین سنی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہان مذہبی دنیا مین سناٹا چھایا ہوا تھا، اونکا کوئی حریف میدان مین نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لٹریچر زندہ موجود تھا، جو کچھ تھا وہ مشرق کا بچا کھچا تھا، جو اعتنا کے قابل نہ تھا، خود مسلمانون مین بھی مذہبی اختلافات نہ تھے، مالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ کے سب پیرو تھے، ان کا اصل اصول یہ تھا کہ متشابہات مین بحث کی گنجایش نہین، اِس بنا پر یہان علم کلام کی پیدایش کسی طرح نہ ہوسکتی تھی، لیکن بایںہمہ چونکہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے اسلیئے ایک آدھ معتزلی بھی نکل آتا تھا، ابن السمینہ پہلا شخص ہے جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لیکر اندلس آیا، ابن السمینہ کے علاوہ اندلس مین اور بھی معتزلی ہوئے ہین، جن کے نام یہ ہین، خلیل بن اسحق، موسے بن جدیر، اور احمد بن جدیر آخر الذکر نے اندلس مین اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی[1]،

لیکن اندلس مین علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ محدثین کے گروہ سے محمد بن حزم ایسا متکلم پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے ان کے آبا و اجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمٰن الداخل کے ساتھ اندلس آئے تھے، چنانچہ اوس وقت سے اونکا خاندان جاہ و دولت مین ممتاز تھا، اون کے باپ دولت عامریہ مین وزیر تھے، ۳۸۴ھ مین قرطبہ مین پیدا ہوئے، عالم شباب مین اونھون نے بھی وزارت کا رتبہ حاصل کیا، لیکن طبیعت کو علم سے لگاؤ تھا، دنیاداری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث، فقہ، انساب و ادب مین متبحر اور فقہ مین مجتہد تھے

[1] نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۱۳۳۶

اور کسی تقلید نہین کرتے تھے، ان کی دو کتابین ایصال اور محلی فقہ مین بہت مشہور ہین، شیخ الاسلام عزالدین ابن سلام کا قول ہو کہ مینے محلی کے ہم پلہ کوئی کتاب نہین دیکھی،

فلسفہ و منطق مین بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق مین اون کی کتاب تقریب بہت مشہور ہو جس مین منطق کی غلطیان دکھا کر اصول فقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہو اور ہر مسئلہ کی فقہی مثالین پیش کی ہین، منطق و فلسفہ کے تعلق سے علم کلام مین بھی مہارت حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام مین دو کتابین لکھی ہین ایک مین توراۃ و انجیل کی تحریف کا بیان ہو، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل و النحل ہو اس مین دہریہ، فلاسفہ مجوس، یہود، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہین، پھر اونکا رد کیا ہو، اسلامی فرقون کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہین اور اون پر نقد و تبصرہ کیا ہے زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ و اشاعرہ کی تردید کی ہو، معلوم ہوتا ہے کہ اون کے زمانہ مین اشاعرہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیونکہ اِس کتاب مین معتزلہ سے زیادہ اشاعرہ کی تردید جابجا ملتی ہو، عبارت و طرز ادا مین آزادی زیادہ ہو، امام ابو الحسن اشعری پر جابجا حملے بھی ہین اسلیئے ائمۂ اشعریہ اِس کتاب کو زیادہ پسند نہین کرتے، چنانچہ اِس بیباکی کی بدولت فقہار اون سے ناراض ہو گئے اور شہر بدر کرا دیا، خانہ بدوشی کی حالت مین صحرائے لیلہ مین شعبان ۴۵۶ھ مین وفات پائی[1]،

ابن حزم کے بعد سے اندلس مین علم کلام کی تاریخ کے صفحے موحدین کے دور حکومت تک سادہ نظر آتے ہین، عراق مین امام ابو الحسن اشعری کا مذہب ۳۸۰ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے شام مین اِس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زنگی فرمانروا عموماً اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا جب مصر مین سریر آرائے حکومت ہوا تو اوس نے مصر مین بھی اس کی اشاعت کی، وہ اور اوس کے قاضی صدر الدین ماراِنی اسی مذہب کے پیرو تھے، اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر مین تربیت پائی تھی، چنانچہ اس نے اپنے بچوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا رسالہ حفظ کرایا تھا[2]،

---

[1] سیر النبلار جلد پانزدہم، [2] مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۸،

اسی اثنا میں محمد بن تومرت جو امام غزالی کا شاگرد تھا یہ تحفہ مشرق سے لیکر مغرب گیا، ابن تومرت کو اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تاویل کے بارے میں سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی جسمیت کا صراحت سے انکار کرتا تھا، اور وجہ و ید اور استوار علی العرش وغیرہ کی تاویل کرتا تھا، محدثین اِن متشابہات کی تاویل کو ناجائز کہتے تھے اور صراحت سے انکارِ جسمیت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین میں اِس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن تومرت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہاں کے علما رکو سب سے پہلے اِس کے اِنھیں عقیدوں سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس میں محمد بن تومرت فتحیاب ہوا، طبیعت میں تقشف زیادہ تھا اسلیئے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا[1]، محمد بن تومرت کے بعد عبدالمومن بادشاہ ہوا یہ محمد بن تومرت کا شاگرد رشید اور اوس کے عقائد و اخلاق کا مجسم نمونہ تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی امیر المومنین کا لقب اختیار کرلیا، چونکہ یہ لوگ خدا کی جسمیت وغیرہ کے منکر تھے اسلیئے اپنا لقب موحدین رکھا تھا، اور چونکہ انکا دعوی یہ تھا کہ عہد صحابہ کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رواج دیں، اسلیئے ملک میں اونھوں نے یہ عام اعلان کردیا کہ ابن تومرت کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اوس کی جان کی خیریت نہیں، چنانچہ اپنے اس زعم کی بنا پر اونھوں نے ہزاروں آدمیوں کو تہ تیغ کرڈالا اور بزور شمشیر سارے اندلس و مغرب میں اشعریت کو رواج دینے لگے[2]، موحدین کی اِن کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے اب سارا اندلس اشعریت کا پیرو تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندلس کے در و دیوار سے عقیدہ ابن تومرت ہی کی آواز بازگشت آرہی تھی، اور بیچارے ظاہریین کے لوگ ظلم و ستم سہہ رہے تھے، اور اعتزال تو سارے ملک میں بدنام تھا، ابن حزم کی کتاب میں معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے لیکن دو صدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اس جزیرہ میں معتزلہ کی کتابیں ناپید ہیں[3]،

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے جب اندلس کی سرزمین میں ابن رشد نے اشاعرہ کے خلاف ایک نئے

[1] ابن خلدون جلد ششم، [2] مقریزی صفحہ ۳۵۰، [3] کشف الادلہ صفحہ ۴۵،

نئے علم کلام کا علم بلند کیا۔ ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریت کی مخالفت اندلس مین کچھ کھیل نہین ہی، لیکن اس نے اِن حالات کی کوئی پروا نہ کی، وہ اوس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اِس کی زندگی کے آخری ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یون تو متعدد اسباب موجود تھے، وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رو سے علم کلام سے بیگانہ نہین رہ سکتا تھا، دربار کے تعلق سے اِس کے لیے علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا، لیکن اِن تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو رہ رہ کے اس کو اظہار حقیقت پر مجبور کرتا تھا، اِس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات خود اسی مسلک کے جانب مائل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ چاہتا تھا کہ مسلمانون مین اختلاف عقائد کی بنا پر جو تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا ہی وہ دفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو چھوڑ کر صحابہ کی تقلید کرنے لگین جو عقائد مین بہت کم چھان بین کرتے تھے، اسی بنا پر اوس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا، اپنے اِس درد دل کو وہ اپنی کتابون مین جابجا بہت جوش سے ظاہر کرتا ہی چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہی:

ومن قبل التاویلات نشأت فرق الاسلام	تاویل کی عادت کے باعث اسلام مین بیسیون فرقے
حتی کفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا	پیدا ہو گئے جو ایک دوسرے کی تکفیر کرنے لگے، یہان تک کہ
فاوقعوا الناس من قبل ذلك فی شنأن وتباغض	مسلمانون مین اِس کی وجہ سے بغض پیدا ہو گیا، تلوارین کھینچ
وحروب وفرقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفرق[۱]	گئین اور جمعیت اسلام پراگندہ اور منتشر ہو گئی،

پھر لکھتا ہے:—

فان النفس مما تخلل هذه الشریعة من الاهواء	شریعت مین محرف اعتقادات کی وجہ سے جو فساد پیدا ہو گیا
الفاسدة والاعتقادات المحرفة فی غایة الحزن	ہے اوس کو دیکھ کر مین سخت کرب مین مبتلا ہون، خدا سے
والتألم والله یسدد الکل ویوفق الجمیع	دعا ہی کہ وہ سب مسلمانون کو نیک توفیق عطا کرے اور ان کو

(۱) فصل المقال صفحہ ۲۳،

المحبة ویجمع قلوبھم علی الہدیٰ و یرفع عنھم البغض والشنآن بفضلہ و رحمتہ[1] | سیدھا راستہ دکھائے اور اون مین باہم مودت پیدا کردے اور اون کے دلون سے باہمی بغض وعناد دور کردے،

یہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیئے آمادہ ہوگیا، لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے علاوہ اِس زمانہ مین اظہار حقیقت کے لیئے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو تہین تلے اوپر جم گئی تھین اون کو ایک ایک کرکے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام دیا اور حکومت کے خطرون کو نظرانداز کرکے نہایت دلیری سے اشاعرہ کے مقابلہ کو تیار ہوگیا،

تہافت الفلاسفہ کے علاوہ جس مین ابن رشد نے غزالی اور اشاعرہ کا کھلے میدان مین مقابلہ کیا ہی، اِس کی دو کتابین اور ہین فصل المقال اور کشف الادلہ، پہلی کتاب مین یہ سوال زیربحث قرار دیا ہی کہ منطق و فلسفہ کا سیکھنا جائز ہے یا نہین، نیز تاویل کے شرعی اُصول و مواقع کیا ہین، دوسری کتاب مین پہلے اشاعرہ، صوفیہ، باطنیہ کے معتقدات اور طریقۂ استدلال کی غلطی ثابت کی ہی، پھر اثبات باری، توحید، صفات باری، حدوث عالم، بعثت انبیاء، قضاء و قدر، جور و عدل، اور معاد وغیرہ کے الگ الگ عنوان مقرر کرکے اونکی حقیقت بیان کی ہے، اور اون پر عقلی ونقلی دلیلین پیش کی ہین، یہ دونون کتابین اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہین، اور گو دونون مختصر ہین، لیکن بعض خاص باتون مین اون کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہی اور اس کی بناپر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جاسکتا ہی،

(۱) سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب وعقل کے اِس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہی جو ابن رشد کے نئے علم کلام کی جان ہی، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقیہہ تھا اسلیئے مذہب وعقل دونون کو ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا، اور اون مین سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہین کرسکتا تھا،[2]

چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:-

---

[1] فصل المقال صفحہ ۲۶ و ۲۷ [2] اس نئے انداز تطبیق پر ابن رشد اور غزالی کی معرکہ آرائیان آگے ایک خاص عنوان مین تفصیل سے بیان ہونگی،

ولو دنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا علیه وان انسأ الله فی العمر فسنثبت فیه قدر ما تیسر لنا منه فعلی ان یکون ذلک مبدأ لمن یاتی بعد فان النفس مما تخلل هذه الشریعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فی غایة الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذالک من قبل من ینسب نفسه الی الحکمة فان الاذیة من الصدیق هی اشد اذیة من العدو اعنی ان الحکمة هی صاحبة الشریعة والاخت الرضیعة فالاذیة ممن ینسب الیها اشد الاذیة مع ما یقع بینهما من العداوة والبغضاء... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغریزة۱

اگر ہم کو موقع ملا تو ہم اپنے ایجاد کردہ اصول کے مطابق عقاید کو ثابت کرینگے، ممکن ہو کہ آیندہ اس بنیاد پر کوئی شخص عالیشان عمارت تعمیر کرے، وجہ یہ ہے کہ شریعت مین بدعتین جو پیدا ہوگئی ہین اون کے سبب سے طبیعت غمگین رہتی ہی خاص کر اِس بات پر رنج زیادہ ہوتا ہے کہ جو لوگ فلسفی کہلاتے ہین اون سے شریعت کو زیادہ نقصان پہنچتا ہی، فلسفہ و شریعۃ باہم دوست اور ایک دوسرے کے رضاعی بھائی ہین، دوست کی طرف سے جو تکلیف پہنچتی ہی وہ دشمن کی دی ہوئی تکلیف سے زیادہ گران ہوتی ہے، اس لیے ایک مدعی فلسفہ کا شریعت کو نقصان پہنچانا سب سے زیادہ تکلیف دہ ہی، حالانکہ فلسفہ اور شریعت دونون اپنی اصل حقیقت کے رو سے متحد اور باہم دوست ہین،

لیکن اِس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہین جن سے بجائے خود اوس کی تصنیفات مین شان جدت پیدا ہوگئی ہے،

(۲) فلسفہ و منطق کے متعلق اوس زمانہ مین مسلمانون مین دو فریق پیدا ہو گئے تھے، فقہا و محدثین کا گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ و منطق کی تعلیم مطلق جائز نہین، کیونکہ اِس سے مذہبی عقائد مین ضعف پیدا ہوتا ہی، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہی، اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کرتا ہی، اسلیے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہی، شریعت ظاہر ہی اور فلسفہ باطن، شریعت قشر ہے اور فلسفہ مغز،

لہ فصل المقال صفحہ ۲۶،

ابن رشد کے نزدیک یہ دونون رائین صحیح نہین، اِس بنا پر اس نے فصل المقال مین اس سوال کو زیر بحث قرار دیکر اس کا یہ جواب دیا ہی کہ فلسفہ و منطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہی بلکہ واجب و مستحب ہی، کیونکہ قرآن مجید مین خدا نے جابجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہی، نیز کہین کہین یہ الفاظ آئے ہین کہ فاعتبروا یا اولی الابصار، یا فاعتبروا یا اولی الالباب جن سے اِس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہی، کیونکہ عربی مین اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہین، یہی وجہ ہے کہ فقہا اِسی قسم کی آیتون سے قیاس فقہی کا جواز ثابت کرتے ہین، جب اِن آیتون سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہی تو کوئی وجہ نہین کہ قیاس برہان کیون جائز نہ ہو،

لیکن قیاس برہانی کی تشکیل و ترکیب کا علم منطق و فلسفہ سے حاصل ہوتا ہی، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تشکیل و ترکیب کے متعلق ہدایتین دیتی ہی، اسلیئے اِس اصول کی رو سے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب ہوتا ہے منطق و فلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہی بلکہ واجب و فرض ٹھہرتی ہی، کسی علم کی ایجاد اور اوس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہین، علم و فن مدتون مین نشو و نما پاتے ہین، اسلیئے جو شخص اس وقت منطق و فلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اوس کے لیے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہی، اسی طرح جو شخص اِس وقت علم ہیئت سے واقفیت پیدا کرنا چاہتا ہے اسی کے لیے بطلیموس کی مجسطی کا مطالعہ ضروری ہی، پس منطق و فلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہی، تو اوس کے معنے یہ ہین کہ ارسطو کی منطق اور بطلیموس کی ہیئت کا سیکھنا واجب ہی، یہ دوسری بات ہی کہ ہر مصنف سے غلطیان ہوتی ہین، ارسطو اور بطلیموس بھی غلطیون سے پاک نہین، لیکن اِس کا یہ مطلب نہین کہ چند غلطیون کی وجہ سے ہم اون کو نظر انداز کر دین، ہان یہ ضروری ہی کہ اون کے جو اصول ہماری شریعت کے خلاف ہین اون کو ہم نہ مانین، لیکن چند فرو گذاشتون کی بنا پر اون کو ضعف اعتقاد سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہی،

عام خیال یہ ہی کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہین اسلیئے اس کا سیکھنا حرام ہی، لیکن ابن رشد پوچھتا ہی کہ نفع و ضرر کی متضاد استعداد سے دنیا کی کون چیز مستثنٰی ہی؟ غذا کا تداخل اور اوس کی کثرت معدہ مین بار

پیدا کرتی ہی، پس کیا اِس بنا پر تم یہ طبّی قاعدہ مقرر کر سکتے ہو کہ تغذیہ طبًّا مضر ہے؟ اصل یہ ہے کہ بیدینی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہین، کیا صرف فلاسفہ بیدین ہوتے ہین، فقہا کبھی گمراہ نہین ہوتے، حالانکہ تجربہ بتاتا ہی کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے بیدینی کی اشاعت ہوتی ہی، لیکن فرق یہ ہو کہ فقیہہ کی بیدینی پر اسکا جبہ و عمامہ پردہ ڈالے رہتے ہین، اس کی بداخلاقیان ہمیشہ مذہبی رنگ مین ظاہر ہوتی ہین، اسلئے عام لوگون کی اون پر نظر نہین پڑتی،

(۳) اس کے بعد اِس مسئلہ پر بحث کی ہو کہ نصوص قرآنی مین تاویل جائز ہو یا نہین؟ تاویل کے متعلق مسلمانون مین دو فریق تھے ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جواز کا قائل تھا، جبتک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اوس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کیجاتی تھی، لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ مین اشاعرہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بنا ڈالی، سلف آیات متشابہات مین تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعرہ نے اِن مین تاویل کی اور نہایت شد و مد سے کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ معرکۃ الآرا بنگیا، بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ نے تاویل کے آلہ سے شریعت کی بیخکنی شروع کر دی تھی، اِس بنا پر ابن رشد کے زمانہ مین فلسفہ و مذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین مین شمار کیا جاتا تھا، اور خاصکر اندلس مین تو ابن تومرت کے اثر کی وجہ سے اِس کو خاص اہمیت حاصل تھی،

لیکن باوجود اِس کے ابتک اِس مسئلہ پر صرف یکرخی نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونون فریقون کے نزدیک جواز و عدم جواز کا مدار خود نصوص پر تھا، اشخاص و مخاطب کو اِس مین کچھ دخل نہ تھا تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ بلحاظ محاورۂ اہل عرب یا بلحاظ اُصول عقلی نص تاویل قبول کر سکتی ہے یا نہین اگر اِس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نص کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی تلقین کی جاتی، اِس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کر سکتا ہو یا نہین، اور اگر قبول کر لیگا تو اوس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا،

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے اِن پہلوون پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل

جن نصوص مین جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگون کے لیے مخصوص ہی جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہین، عام لوگون کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر اون کو آیت کے معنی مین شبہہ لاحق ہو تو اون کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات مین داخل ہی، جس مین کھوج کرنا شرع نے منع کیا ہی، ابن رشد نے اِس کی وجہ یہ بیان کی ہو کہ عوام اِن آیتون کے حقیقی اور اصلی معنی نہین سمجھ سکتے، اسلیئے اون کو اصلی معنون کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہی، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اوس کا مقام ہی نہ جگہ ہی نہ جہت ہے وہ قیامت کے دن دکھائی دیگا مگر وہ جسم نہین ہی تو اِس قسم کا وجود اون کے ذہن مین نہین آسکتا، اسلیئے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہین،

(۴) اِس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے نکتہ چینی کی ہی اور ثابت کیا ہی کہ انکا طریقہ کئی وجوہ سے غلط ہی،

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہی کہ اشاعرہ کا طریقہ نہ عقلی نہ نقلی، نقلی اسلیئے نہین کہ وہ نصوص مین تاویل کرتے ہین اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہین لیتے، عقلی اسلیئے نہین کہ جس قدر عقلی دلائل اون کی کتابون مین مذکور ہین منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہین اُترتے[۱]،

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو اونھون نے مجمع علیہ بلکہ معیار اِسلام قرار دیا حالانکہ حقیقت مین وہ ایسے

---

[۱] یہ ملحوظ رہے کہ ابن رشد فلسفۂ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا معیار خیال کرتا ہے، ورنہ متکلمین کا یہ بڑا احسان ہے کہ اونھون نے فلسفہ کا رد کیا اور منطق کی دھجیان اُڑا دین افلاک و ہیولیٰ کا ابطال، انکار مسببات، تحقیق زمان و مکان و حرکت وغیرہ ایسے مسائل ہین جن مین متکلمین کے خیالات فلاسفہ سے زیادہ اقرب الی الصواب ہین، ہان جہان جہان اونھون نے محض عناد کی بنا پر فلسفہ کا رد کیا ہے وہان البتہ منطق و فلسفہ کے معیار بلکہ کامن سنس (فہم معمولی) کے فیصلون سے وہ تجاوز کر گئے ہین اور در اصل علم کلام مین بھی بات گرفت کی ہی شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی جانب ہی،

نہ تھے مثلاً مسئلہ حدوث وقدم عالم،

(۳) بہت سے عقلی مسائل کو اونھون نے ارکان دین مین شمار کرلیا، مثلاً مسئلہ ثبوت اعراض مسئلہ انکار مسببات وغیرہ،

(۴) جہان شریعت ساکت تھی وہان اونھون نے غلط تاویل کے ذریعہ سے شریعت مین اضافہ کیا، اور جہان تاویل کی گنجائش نہ تھی وہان اونھون نے تاویل کا دروازہ کھولدیا اور پھر آخر مین اپنے مخترعہ اُصول کی بناپر وہ عقلی فیصلون سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت مین صراحت کے ساتھ خدا کی جسمیت سے انکار نہین کیا گیا ہے لیکن متکلمین نے انکار کیا اور اس کے بعد رؤیت باری کے مسئلہ مین جب اپنے مزعومہ فیصلہ کی بناپر اون کو دقت ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلون کا انکار کرنے لگے،

(۵) لیکن ان غلطیون سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے مزعومہ اصول ودلائل کے بجائے ہر مسئلہ مین قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنے یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید کس طرح اور کس حد تک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلین قایم کرتا ہے، جس حد تک قرآن مجید نے تشریح کی ہے بس اوسی حد تک ماننا چاہیے، اور جن باتون کا فیصلہ قرآن مجید نے نہین کیا ہے یا جن کو مبہم رکھا ہے اونھین ہم کو بھی اسی حالت مین رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہے کہ متقدمین دلیلین جو قایم کرتے تھے وہ یا اپنی طرف سے قایم کرتے تھے یا اپنے مزعومہ اُصول کی بناپر قرآن مجید سے انکا استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت مین بھی صرف اُنھین آیتون کو لیتے تھے جو مفید مدعا ہوتین اور جو مدعا کے خلاف ہوتین اون کو ترک کردیتے تھے، یا اون مین تاویل

لے متکلمین کی جن غلطیون کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہے اون پر ابن تیمیہ و شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیفات مین تفصیل سے بحث ہے لیکن تمام مواد کو یکجا فراہم کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے کہ بعد کے لوگون نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہے، ابن رشد کی یہ دونون کتابین گو مختصر ہین لیکن نہایت جامع ہین، یعنی جن باتون پر ابن تیمیہ نے ضخیم جلدون مین بحث کی ہے وہ سب ابن رشد کی ان دو مختصر کتابون مین آگئی ہین،

کرتے تھے، بخلاف اس کے ابن رشد نے مسائل عقائد پر جو دلیلین قائم کین سب قرآن مجید سے اخذ کین، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض نقلی نہین ہی، بلکہ سراسر عقلی ہی ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہی، وہ کہتا ہی:-

"اگر کوئی پوچھے کہ معتزلہ اور اشاعرہ کا طریقہ جب جمہور کی تعلیم کے لیئے کافی نہین تو پھر وہ کونسا طریقہ ہی جس کو صحیح سمجھنا چاہیے، تو ہم اس کا جواب یہ دینگے کہ تم متکلمین کے طریقون کو چھوڑکر صرف قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام مشکلین حل ہو جائینگی، لوگون کی تین قسمین ہین، بعض لوگون کے لیئے ہر بات پر منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہی، بعض صرف خطیبانہ انداز سے متاثر ہوتے ہین اور بعضون کے لیئے صرف وعدہ و وعید کافی ہوتے ہین، قرآن مجید چونکہ ایک معجزانہ کتاب ہی، اور تمام جہان کی ہدایت کے لیئے نازل ہوئی ہی اسلیئے وہ ان تینون طریقون کی جامع ہی، ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہی جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید مین بے موقع تاویل کرتا ہی وہ قرآن مجید کی حکمت نہین سمجھتا، صحابہ کو دیکھو اون سے بڑھکر تقوی و طہارت مین کون ہو سکتا ہی، باوجود اس کے بیجا تاویلون سے اونھون نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہین کیا، لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں مین جب ضعف پیدا ہوتا گیا اوسی نسبت سے تاویلون کی اشاعت بھی ہونے لگی یہان تک کہ اب شریعت بالکل مسخ ہو کے رہگئی، پس جو شخص شریعت کو بدعتون سے پاک کرنا چاہتا ہی اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھلے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرتا جائے اور جس حد تک قرآن مجید نے کوئی تعلیم دی ہی اوس کو اسی حد تک رکھے اور کسی آیت مین حتی الامکان تاویل نہ کرے بجز اس صورت کے جب تاویل خود نص سے مفہوم ہوتی ہو، کیونکہ قرآن مجید مین یہ تین خاصیتین ایسی پائی جاتی ہین جو اور کسی کلام مین نہین ہین، اول یہ کہ اوس کے دلائل جس طرح اقناعی اور خطابی ہین، یعنی عام آدمیون کو اون سے تسلی ہو جاتی ہی، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہین، یعنی منطق کے معیار پر پورے اتر سکتے ہین،

دوسرے یہ کہ وہ اسقدر صاف ہین کہ تاویل کی ضرورت نہین واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تاویل

و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی ہو تو خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتون سے مسئلہ صاف ہوجاتا ہی اور

ہمین کسی آیت کو اوس کے ظاہری معنے سے پھیرنے کی ضرورت نہین ہوتی[1]"

پس اِس لحاظ سے کہ ابن رشد کا طریقۂ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہی، اِس کو تمام طریقون پر فضیلت ہی، محدثین کا بھی عموماً یہی طرز تھا، لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر جانچنے کے ناقابل تھے، حالانکہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہی،

متکلمین کے جتنے فرقے تھے اون سب کی غلطی یہ تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن مین چند اصول مقرر کرلیتے تھے اور اِس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید مین تاویلین کرتے تھے، اِس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اِسلام کے اصلی عقائد اِن مزعومہ اصول کے پردہ مین چھپکر رہجاتے تھے اور جن باتون کی شریعت نے تعلیم نہین دی ہے یا جہان پر شریعت خود ساکت ہوگئی ہی وہان اِن اصول کے تسلیم کرلینے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکل آتا تھا، اِن تمام نقصانات کی جڑ صرف یہ بات تھی کہ اِن تمام فرقون نے قرآن مجید کو پس پشت ڈالدیا تھا، اور اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن مین تحریف کردی تھی،

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہی اوس پر عمل کرنے سے یہ تمام نقصانات خود بخود رفع ہوجاتے ہین، چنانچہ اِس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہی کہ شریعت نے جن موقعون پر سکوت کیا ہی وہان ہم نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہین، یہ عجیب بات ہی کہ متکلمین نے جس بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخر مین وہ خود ہی اِس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے کمزور کرنے کے مجرم ہوتے ہین، ہر مذہب والے کا یہ پہلا اعتقاد ہوتا ہی کہ انسان کی عقل حقائق اشیاء کی گرہون کو نہین کھول سکتی، ورنہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہجاتی ہی، اِس سے آگے بڑھنے کی

[1] فصل المقال صفحہ ۲۴ و ۲۵،

ہم ہمت نکرین، بلکہ اسس پر اگر ہم اس ذات کا دامن پکڑلین جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اِس کے بعد ہم کو یہ حق نہین رہتا کہ اس کے کلام مین کھود کرین اور کرید کرید کر کے وہ نئی نئی باتین پیدا کرین جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہین ہوسکتی، یہی وجہ ہو کہ متکلمین گو ابتدا مین قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعوی کرتے ہین، لیکن آخر مین وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہین،

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جبتک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اوس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز تھے، لیکن جب اون مین معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اوس وقت اجنبی اثرات کی وجہ سے اون کو یہ غور کرنے کا موقع نہین ملا کہ خود قرآن مجید مین جو دلیلین مذکور ہین وہ بھی منطق کے معیار پر پوری اوترتی ہین یا نہین، ابن رشد پہلا شخص ہو جس نے قرآن مجید پر منطقی حیثیت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہو کہ قرآن مجید کے دلائل منطق کے معیار پر پورے اُترتے ہین، لیکن اِس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہو کہ منطق یونان کے معیار پر پورے اُترتے ہین، یونانیون کی منطق چند غلط مسلمات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت ہو، قرآن مجید مین موجہات کی قسم کا کوئی قضیہ نہین ہو، قرآن مجید مین قیاس اقترانی کی کوئی مثال نہین مل سکتی، قرآن مجید مین کسی چیز کی تعریف جنس وفصل سے نہین کی گئی ہو، ہان البتہ جہان کہین استدلال کیا گیا ہو تو قیاس تمثیل سے استدلال کیا گیا ہو، منطقیین اگر تمثیل کو ناکافی سمجھتے ہون تو سمجھین کیونکہ منطق کا اصلی معیار یونانیون کی منطق نہین بلکہ وہ منطق ہو جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہو، قرآن مجید کے امثال، قرآن مجید کے تشبیہات، قرآن مجید کے دلائل و براہین، قرآن مجید کی قسمین، غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر ہو نہ کہ منطق یونان کے معیار پر،

پس جو شخص ابن رشد کی اِس بیش قیمت ہدایت پر عمل کر کے علم کلام کا نیا خاکہ تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہو کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھلے اور قرآن مجید کے عقائد کو مع اونکے دلائل وبراہین کے

الگ الگ لیا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کا کیا طرز رکھا ہی اور عقیدہ کی وہ کہان تک تعلیم دینا چاہتا ہی، قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہی کہ منطق یونان کے معیار پر اون کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل مین یکسوئی پیدا کر کے محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کر کے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا، غور و فکر کے اس طریقہ مین بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے، قرآن مجید مین فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہین، لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے مین کسی خاص اصطلاح کی پابندی کی کیا ضرورت ہی؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیئے، قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہین، خود نفس خیالات کی ترتیب اور اون کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہی، نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہی کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا محض قیاسی اور فرضی نہ ہو، بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور استقرائی ہونا چاہیئے، غرض وہ تمام مغالطات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے اون کو اپنے دل سے نکالکر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت مین اگر مرتب کیئے جائین تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہو سکیگا جو نقل و عقل دونون کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ دارانہ مسلمات سے بھی پاک ہوگا، اور اگر زمانۂ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدولی جائے تو کیا عجب ہی کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کر دے جس کا خاکہ کانٹ اور دیگر فلاسفۂ یورپ نے تیار کیا ہی،

(۲)

ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہی کہ اوس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے اسلیئے ہمین ایک ایک مسئلہ کو

الگ الگ لیکر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کہانتک صحیح ہی، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے مسئلہ میں بہت غلو تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ مین اوس کے خیالات جانچتے ہین،

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اِس بات پر اتفاق ہی کہ عالم حادث ہی، یعنی پردۂ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود مین آیا ہی، لیکن فلاسفہ کہتے ہین کہ عالم اگرچہ مخلوق ہی، یعنے خدا نے اوس کو پیدا کیا ہی، تاہم وہ علت العلل یعنی خدا کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہی، اور ہمیشہ رہیگا، وجہ اختلاف یہ ہی کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لیئے ابتدا لازمی ہی، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہین، چنانچہ اِس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ متکلمین اسلام نے اس کو مذہب کی بنا قرار دیکر یہ فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہی اور کم از کم خالقیت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہی، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چونکہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اسلیئے وہ اپنی کتابون مین جابجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے،

عام طور پر متکلمین اسلام نے اِس پر غور نہین کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اِس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہی، ابن رشد نے سب سے پہلے اِس پیچیدگی کو صاف کیا اور اوس کے بعد سب کو نظر آنے لگا کہ اِس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہی، ابن رشد کہتا ہی کہ اصل مین فلاسفہ اور متکلمین کے اختلاف کا کوئی حاصل نہین حقیقت یہ ہی کہ عالم کائنات تین چیزون کے مجموعہ کا نام ہی، واجب یا خدا ے تعالیٰ، ممکنات بحیثیت انفرادی، اور ممکنات بحیثیت مجموعی، ان تینون مین سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہین کہ اس کو کسی نے پیدا کیا ہی، یا اس کے وجود کی کوئی ابتدا ہی، اسی طرح ممکنات بحیثیت انفرادی یعنے موالید ثلثہ کے متعلق بھی سبکا اتفاق ہی کہ ان مین سے ہر ایک چیز تدریجًا پردۂ عدم سے عالم وجود مین آئی ہی، اب رہا عالم بحیثیت مجموعی، یعنے موجودات کا لگاتار سلسلہ تو اِس مین بظاہر تین وصف

نظر آتے ہین، یعنی یہ کہ اِس سارے مجموعہ کو خدا نے پیدا کیا ہی، زمانہ کا وجود اِس سے الگ اور اِس پر مقدم نہین ہے بلکہ زمانہ بھی منجملہ موجودات کے ایک ہی، نیز یہ کہ اِس کی تخلیق کسی مادہ سے نہین ہوئی ہے کیونکہ مادہ خود اِس سلسلہ کی پہلی کڑی ہی، متکلمین یہ تسلیم کرتے ہین کہ زمانہ سلسلۂ کائنات پر مقدم نہین ہی، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ مستقبل مین یہ سلسلۂ کائنات غیر متناہی ہی یعنے بہشت و دوزخ اور اون کے ساکنین ہمیشہ باقی رہینگے، البتہ صرف ماضی مین اون کو اختلاف ہی، یعنے اکثر فلاسفہ کے برخلاف وہ سلسلۂ کائنات کی ابتدا کے قائل ہین، فلاسفہ اور متکلمین دونون کے خیالات بجائے خود واقعیت پر مبنی ہین، کیونکہ سلسلۂ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود باری سے مشابہت رکھتا ہی، یعنی جس طرح وہ غیر منتہی ہی اسی طرح یہ بھی غیر منتہی ہی، اور ابتدا کے اعتبار سے اسکو موالید ثلثہ سے مشابہت ہی، پس اِس بنا پر جو شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے وہ اِس کو قدیم کہتا ہی اور جس کی نظر حدوث کی حیثیت پر پڑتی ہی وہ اس کے حدوث کا قائل ہے، اور واقعہ یہ ہی کہ سلسلۂ کائنات نہ محض حادث ہی اور نہ محض قدیم بلکہ اِس مین دونون حیثیتین پائی جاتی ہین اسلیئے متکلمین اور فلاسفہ دونون کے فیصلے اِس بارہ مین یکطرفہ اور ناقابل قبول ہین،

اب اگر نصوص قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونون طریقون کے فیصلون کی تائید نہین ہوتی، قرآن مجید مین خدا نے جابجا مخلوقات کے طریقۂ پیدایش اور اون کے نشو و نما پر توجہ دلائی ہی لیکن کہین یہ صراحت نہین کی کہ نفس سلسلۂ کائنات غیر مستمر ہی، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید مین ایسے اشارات موجود ہین جنسے پتہ چلتا ہی کہ کائنات کا سلسلہ کہین ختم نہین ہوتا مثلاً خدا کہتا ہی وھو الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام وکان عرشه علی الماء یا مثلاً ثم استوی الی السماء وھی دخان فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین یا مثلاً ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقناھما وجعلنا من الماء کل شیء حی، ان آیتون سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا، اس کے علاوہ ان آیتون سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہی کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرات سے ہوئی ہی جو فضا مین ادھر ادوھر منتشر تھے،

غرض حاصل یہ کہ قرآن مجید مین کہین صراحت نہین ہی کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر متکلمین کے خیالات نص قرآنی کے مطابق نہین اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ مین بھی اونھون نے تاویل کی ہی اور لطف یہ ہی کہ متکلمین اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہین اگر واقع مین ان کے فیصلہ پر اجماع ہو گیا ہی تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابل سماعت نہین اور اگر نہین ہوا ہی تو اون کا فیصلہ بلا دلیل ہے[1]

(۲) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفۂ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلۂ عالم منتہی ہے، اور اوس کی ایک علت ہی جس نے

---

[1] ابن رشد کا یہ فیصلہ گو بار یک بینی پر مبنی ہے تاہم بحیثیت مجموعی ناقابل قبول ہے۔ بے شبہہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلۂ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ ترتیب و نظام کے پیشتر ذرات مادی بصورت دخان جس کو وہ نیبولا یا ضبابہ کہتے ہیں فضا میں ادھر ادوھر منتشر تھے، اس کے بعد اون میں خود بخود ترکیب پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرۂ ارض بھی شامل ہے۔ مندرجہ بالا آیت نمبر ۳ ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور قرآن دونوں کے مطابق نظر آتا ہے۔ لیکن ایک فلسفی جب اس بات پر غور کرے گا کہ یہ ذرات مادی خود کیسے پیدا ہو گئے تو فلسفہ و حدیث کی شاخ روحانیت کی جانب سے اوس کو صرف ایک ہی جواب ملے گا وہ یہ ہے کہ خدا نے اون کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک متکلمین کا آخری جواب ہے۔ پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ اس وجود سے پہلے بھی کوئی وجود تھا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ سلسلۂ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ اور صرف اتنا ثابت ہونے سے متکلمین کے دعوی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کو پیدا کیا ہی، ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہی اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا وجود لازمی ہی، اسلئے عالم کا بھی ایک محرک ہوگا جو عالم کے سلسلہ مین داخل نہ ہوگا، یہی محرک خدا یا علت العلل ہی، اس دلیل کی بنا اس بات پر تھی کہ کسی چیز مین خود بخود حرکت نہین پیدا ہو سکتی، اسلئے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیئے، لیکن یہ محض ارسطو کا ادعا ہی، ایک دہریہ ثابت کر سکتا ہی کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہی، اور اس بنا پر خود بخود مادہ حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہین ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کوئی ہی،

متکلمین اسلام نے اس سقم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قایم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لئے مقدمات ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئین،

(۱) عالم اعیان و اعراض کے مجموعہ کا نام ہی اور یہ دونون حادث ہین یعنے یہ کہ پردۂ عدم سے وجود مین آئے ہین،

(۲) اعراض کا حدوث ظاہر ہی سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیدایش روزمرہ کا مشاہدہ ہی، لیکن اعیان کے حدوث کی وجہ یہ ہی کہ اون کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہی مثلاً ہر جسم متحرک ہوگا یا ساکن اور یہ دونون عرض حادث ہین،

(۳) جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہی لہذا اعیان بھی حادث ہین،

یہ مقدمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یون قایم کرتے ہین کہ عالم حادث ہی لہذا اس کا کوئی پیدا کرنیوالا ہوگا اور وہی خدا ہی۔ لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہی یہ دلیل بھی خدشون سے خالی نہین، ابن رشد نے جو خدشے وارد کئے ہین وہ سب گو ہمارے نزدیک قابل قبول نہین کیونکہ اون کی بنا فلاسفہ کے اصول پر ہی اور متکلمین یہ اصول تسلیم نہین کرتے، لیکن ایک خدشہ ضرور قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہی کہ جو چیز ہمیشہ اعراض کا محل ہو وہ حادث ہوگی، ایک معترض یہ کہہ سکتا ہی کہ کسی چیز پر پے درپے اعراض کا ورود ہوتا ہو تو اس مین کیا حرج ہی، یہ اعراض بیشک حادث ہونگے، لیکن نفس محل حادث نہ ہوگا وہ قدیم ہوگا اور الی غیر النہایۃ

پے درپے اعراض کا ورود محال نہین،

یہ اعتراض قوی تھا اسلیئے متکلمین نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو اونھون نے تعاقب اعراض کا انکار کردیا اور دوسری جانب اونھون نے متعدد دلیلین اس بات پر قائم کین کہ سلسلۂ کائنات غیر متناہی نہین ہوسکتا کیونکہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے تو معترض کا شبہہ آپ سے آپ رفع ہوجاتا ہی، لیکن متکلمین کی یہ کوششین کوہ کندن وکاہ برآوردن کی مصداق ہین، پہلا دعوی تو ادعای محض ہی اور دوسرا دعوی بھی ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ اس دعوی پر جو دلیلین قائم ہین وہ دعوی سے زیادہ محتاج ثبوت ہین،

غرض متکلمین کے یہ سب دلائل جب بیوقعت ہوگئے تو اشاعرہ نے ایک نئی دلیل[1] قایم کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنے جائز العدم وجائز الوجود ہی اسلیئے ایک مخصص و مرجح کا محتاج ہی اور مخصص و مرجح خدا ہی، لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہے اس پر وارد ہوتے ہین انکا جواب متکلمین کے بس سے باہر ہی، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلون سے انکار کردین یا مقدمات دلیل کے ثابت کرنے کے لیئے طول طویل دلائل ایجاد کرکے بحث ومناقشہ کا دروازہ کھولدین،

غرض متکلمین نے جتنی دلیلین وجود باری پر قایم کی ہین وہ علاوہ اس کے کہ منطق بلکہ کامن سنس کے معیار پر پوری نہین اترتین عام لوگون کی سمجھ سے بھی باہر ہین اور اسلیئے اون کو کفر واسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہی، علاوہ برین ان دلیلون سے صرف ایک علت العلل یا مخصوص ومرجح کے ایک اچٹتے سے خیالی وجود کا

[1] چنانچہ متاخرین مین ایک نئی بحث یہ پیدا ہوگئی کہ افتقار علت کی بنا عالم کا حدوث ہی یا امکان اور اس بحث نے یہان تک طول کھینچا کہ اس پر ضخیم کتابین لکھ ڈالی گئین، لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثون سے زیادہ وقعت نہین کیونکہ انکی بنا فلاسفہ کے اس غلط خیال کے تسلیم کرلینے پر ہی کہ امکان ایک واقعی حقیقت ہی یہانتک کہ اسی اصول کی بنا پر فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہی کہ وجود شی کے پہلے بھی امکان پایا جاتا ہی حالانکہ یہ بات ایک معمولی سمجھ کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہی کہ امکان وجوب وغیرہ محض خیالی مفاہیم ہین جو شی کے وجود کے بعد انسان کے ذہن مین آتے ہین پھر شی کے پہلے انکا وجود کیونکر ہوسکتا ہی، پس اس بنا پر عالم کے امکان کا فیصلہ کون کریگا خدا یا خود ممکنات ظاہر ہی کہ ممکنات کا وجود اس وقت تھا نہین اور خدا کا وجود تو ابھی خود قابل بحث ہی،

ثبوت ہوتا ہی جو فلاسفہ کے خیالی واجب الوجود سے زیادہ حیثیت نہین رکھتا، بخلاف اس کے قرآن نے جو دلیلین قائم
کی ہین وہ سادہ وبسیط مقدمات پر مبنی ہین جیسے وحشی سے وحشی انسان بھی اسیطرح تسکین حاصل کرلیتا ہی جس طرح ایک
فلسفی، ان مین کوئی طول طویل مباحث نہین کچھ لفظی و اصطلاحی بحثین نہین اور نہ ویسے غامض مقدمات ہین،
جیسے فلاسفہ اور متکلمین کی دلیلون مین ہوتے ہین، اِس کے علاوہ دوسرا وصف جو ان مین پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات
سب کے سب یقینی ہین جن پر مزید استدلال قایم کرنے کی ضرورت نہین، اِن تمام باتون کے علاوہ بڑی بات یہ ہی
قرآن کی دلیلون سے خود بخود ایسے خدا کا ثبوت نکل آتا ہی جو قادر و رحیم و دانا اور یکہ و تنہا ہی، بخلاف فلاسفہ کی
دلیلون کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا کا وجود ثابت ہوتا ہی جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہین رہتا اور نہ اسکے
ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہی جو ایک واقعی خدا کے شایان شان ہین بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود
مطلق کا ثبوت ہوتا ہی جو حالت اطلاق مین نہ یہ ہی نہ وہ نہ ایسا ہی نہ ویسا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہین اور
ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا،

قرآن مین جو دلیلین قایم کی گئی ہین وہ ابن رشد کے خیال مین دو طرح کی ہین ایک کا نام اوس نے
دلیل عنایۃ رکھا ہی اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یون کی ہی کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات
انسان کے فائدہ کے لیئے بنائی گئی ہی، اور یہ بات بغیر اس کے حاصل نہین ہوسکتی تھی کہ کسی مرید و عالم ہستی نے
اون کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی بنا منافع کائنات کے جاننے پر ہی اسلیئے خدا نے اکثر جگہ آسمان و زمین کی
چیزون مین غور و تدبر کا حکم دیا ہی تا کہ اس ذریعہ سے اون کے صانع کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع
کی تقریر یہ ہی کہ دنیا کی تمام چیزین عدم سے وجود مین آئی ہین اور ظاہر ہی کہ عدم سے وجود مین لانے کے لئے کسی
موجد کی ضرورت ہی، اور وہ خدا ہی، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنا اس اذعان پر ہی جو کائنات مین
غور و تدبر کرنے سے انسان کے دل مین پیدا ہوتا ہی، اسلیئے اِن دلیلون سے عوام اور علما، دونون کو تسکین حاصل
ہوتی ہی، گو کائنات کے غور و تدبر مین دونون کی حالت یکسان نہین ہوتی، مگر یہ علم جس قدر زیادہ ہوگا

اسی نسبت سے اِس ادعان مین بھی مزید قوت ہوگی علمار کا ادعان اون کی کمال واقفیت کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہین[1]،

(۳) مسئلہ صفات باری

اِس مسئلہ مین دو بحثین ہین ایک یہ کہ شرع نے تنزیہ و تشبیہ کے کیا اصول بتائے ہین، دوسرے یہ کہ اس بارے مین متکلمین کی بدعتون کا کیا درجہ ہی،

بات یہ ہی کہ اِنسان مین، جو اشرف المخلوقات ہی، بہت سے وصف پائے جاتے ہین جن مین سے بعض محض کمال ہین، بعض محض نقص ہین، اور بعض مین دونون حیثیتین پائی جاتی ہین، اسی بنا پر انسان کی عقل عملی کا فیصلہ یہ [illegible] سے برتر ہونا چاہیئے، اسلیئے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً مبرا ہوگا، لیکن مخلوق کے جتنے کمال کے وصف ہین وہ بھی خالق مین برتر و اشرف حیثیت سے پائے جائینگے، تاکہ خالق مین نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے، قرآن مجید نے اِس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہی، چنانچہ ایک مقام پر ہی افمن یخلق کمن لا یخلق یا لیس کمثلہ شیء پس اِس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق مین ضرور پائے جانے چاہیین، مگر اسی شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو مشابہت نہونے پائے، مثلاً صفت[1] علم، صفت[2] حیات، صفت[3] قدرۃ، صفت[4] ارادہ، صفت[5] سمع و بصر، صفت[6] کلام، لیکن اِس کے خلاف

---

[1] وجود باری پر قرآن مین جو استدلال کیا گیا ہی اس کی تفصیل کا یہ موقع نہین ورنہ بتلانے کی بات یہ تھی کہ اِس باب مین قرآن کی دلیلین منطق کے معیار پر بھی پوری اترتی ہین، ابن رشد کا یہ خیال صحیح نہین کہ قرآن کی دلیلین انھین دو طرح کی قسمون مین منحصر ہین، قرآن مجید مین اکثر جگہ عالم کی ترتیب و تناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا ہی اور حقیقت مین بھی ایک استدلال ہی جو اوس وقت سے لیکر اِس وقت تک ناقابل تردید تسلیم کیا گیا ہی، یہان تک کہ حکما یورپ نے بھی آخری فیصلہ یہی کیا ہی کہ وجود باری کے اِس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہین ہوسکتا چنانچہ متاخرین فلاسفۂ یورپ مین سے مل نے اِس دلیل کی تقریر کرنے کے بعد اسکی منطقی حیثیت سے بھی بحث کی ہی، اور ثابت کیا ہی کہ اِس کی شکل و صورت طرق استقرا مین سے طریق طرد پر منطبق ہوتی ہی،

حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالیٰ مبرا ہوگا، صفت موت، صفت نوم، صفت نسیان، خطا پذیری، وغیرہ،

متکلمین خدا کے صفات کے مسئلہ مین حذف و اضافہ، تاویل و تعبیر، تغیر و تفصیل اور حصر و تعیین کے مرتکب

ہوئے ہین، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہے:—

(۱) متکلمین کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ و صفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہین حالانکہ اس کا کوئی

ثبوت نہین،

(۲) دوسری غلطی متکلمین کا یہ ایجاد کردہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات ہین یا زاید از ذات،

فلاسفہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہین اور اشاعرہ کہتے ہین کہ نہ وہ عین ذات ہین نہ زاید از ذات،

اشاعرہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہین ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تعیین ہے، بہرحال اشاعرہ کی مراد یہ ضرور

ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہین جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منفک نہین ہوتی،

ابن رشد کہتا ہے کہ کیا جسمیت کے معنے اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہین کہ ایک حامل اور ایک محمول الگ الگ ہو،

اس کے علاوہ نصاریٰ بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے،[۳] لیکن ان تمام باتون کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ

شریعت اس بارے مین ساکت ہے، تو اس بنا پر اشاعرہ اور معتزلہ دونون اس بات کے ملزم ٹھہرتے ہین کہ

---

[۱] ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تعیین جو کی ہے غالباً اس سے حصر مراد نہین، کیونکہ قرآن مجید مین ان صفات کمالیہ کے علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً غضب، سخط، رضا، مقت، مغفرۃ، حلم، حکمت، وغیرہ، اس کے علاوہ ان صفات مین باہم کوئی تفریق نہین کی گئی ہے، نہ قدم و حدوث کی اور نہ کسی اور طرح کی علاوہ برین جس طرح یہ سات صفات کمالیہ متشابہ یعنی انسان کی سمجھ سے باہر ہین اسی طرح دوسرے صفات بھی، اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر کیے ہین دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہین ہے، [۲] ابن رشد کا یہ قول صحیح نہین کیونکہ اشاعرہ ان صفات کو خدا کی ذات سے غیر منفک مانتے ہین، اور نصاریٰ کے اقانیم ثلثہ خدا کی ذات سے منفک ہوگئے، یہان تک کہ ان مین سے ایک کا مستقل وجود مسیح مین دوسرے کا روح القدس مین اور تیسرے کا خدا مین ظاہر ہوا،

شریعت مین اونھون نے اضافہ کیا، یعنے بالفاظ دیگر اشاعرہ اور معتزلہ دونون مین سے کوئی بھی اس مسئلہ مین شریعت کے جادۂ مستقیم پر قائم نہین رہا،

(۳) تیسری غلطی یہ ہو کہ تشبیہ وتنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہو اوسے متکلمین نے مرعی نہین رکھا، اور بعض ایسے سلبی صفات خدا کے لیئے ثابت کیئے جو اس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہین ہوتے تھے،

(۴) متکلمین نے خدا کی جسمیت کا انکار کیا حالانکہ شریعت اس بارے مین ساکت تھی، بلکہ قرینہ سے اثبات کا پہلو نفی کے پہلو سے زیادہ قوی نظر آتا ہو، مثلاً خدا نے وجہ دید کا اثبات کیا ہو، لیکن سچی بات یہ ہو کہ ہمین جسمیت کا نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہدینا چاہیئے "لیس کمثلہ شیٔ" اور اس کے چند وجوہ ہین

(۱) خدا کی جسمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہو، اور نہ نقلی سے اور جو دلیلین متکلمین نے قایم کی ہین وہ منطق کے معیار سے بھی گری ہوئی ہین، اور شریعت سے بھی اون کی تائید نہین ہوتی،

(۲) جمہور کے ذہن مین کسی ایسے موجود کا تخیل پیدا نہین ہو سکتا جو جسم نہو،

(۳) بڑی بات یہ ہو کہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتون کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً قیامت کے روز رؤیت باری کا،

(۴) اس کے علاوہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث مین قیامت کے جو حالات مذکور ہین کہ خدا عرش پر اس طرح متمکن ہوگا وغیرہ انکا بھی انکار کرنا پڑیگا اور اس طرح ساری شریعت مأول یا محرف ہو کے رہجائیگی اور قیامت کی اس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہو وہ بھی جاتا رہیگا،

یہی وجہ تھی کہ جب رسول اللہ صلعم نے دجال کے حالات کے بیان مین اس کی شناخت بتائی تو یہ کہا کہ "ان ربکم لیس باعور" اور یہ نہین کہا کہ "وھو جسم واللہ لیس بجسم" غرض شریعت کی تمام تصریحات سے یہ کہین پتہ نہین چلتا کہ اوس نے خدا کی جسمیت سے انکار کیا ہو،

(۵) سلف خدا کی جہتہ کے قائل تھے معتزلہ نے سب سے پہلے اس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے

معتزلہ کی تائید کی، حالانکہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، فرشتہ آسمان سے وحی لیکر آپ کے پاس آتا ہو، آپ آسمان پر تشریف لیجاتے ہیں اور آخر میں خدا سے باتیں ہوتی ہیں، خدا عرش پر جو سب سے اوپر ہی متمکن ہوتا ہو، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہیں، متکلمین کہتے ہیں کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی جسمیت بھی ماننا پڑے گی، لیکن نہ اس میں کوئی حرج ہے اور نہ اوس میں کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے جسمیت کچھ لازم بھی نہیں ہو، حاصل یہ کہ شریعت سے جہت کا انکار کہیں بھی مفہوم نہیں ہوتا،

لیکن اب ابن رشد کے اس تمام نقد و تبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کرو کہ کیا محدثین سلف کے اس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟

(۴) مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکۃ الآرا رہا ہے، بیسوین صدی کے پیشتر جب اس قسم کے مسائل عموماً سادی منطق سے حل کیے جاتے تھے اس مسئلہ مین دو فریق تھے، لیکن اب طبیعات کی ترقی اور قانونِ توارث کے اہم مادی و نفسی انکشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہو اور اب علمی حیثیت سے جبر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہو گو پولیٹیکل سائنس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہین، لیکن یہ محض انکا ایک مفروضہ خیال ہو جو عملی علوم کے لیے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اس پر قائم نہیں ہوئی ہے،

مذہبی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو انسان کی عقل مین چکاچوند سی پیدا ہو جاتی ہو، عموماً مذہب کی بنا عذاب و ثواب آخرت پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ مین اسکے معنی ہی یہ ہین کہ انسان اپنے افعال کا آپ ہی ذمہ دار ہو، اس کے برعکس مذاہب اس پر بھی زور دیتے ہین کہ انسان کچھ نہیں کر سکتا، جو کچھ کرتا ہو خدا کرتا ہے اور انسان محض ایک بولنے والی مشین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، قرآن مین بھی

دونون طرح کی آتیین موجود ہین جس کے سبب سے قدرتاً مسلمانون مین دو فریق پیدا ہوگئے ہین، معتزلہ کا خیال یہ ہو کہ انسان کے افعال اوس کے اختیار سے صادر ہوتے ہین بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اس کے مقابلہ مین جبریہ انسان کو مجبور محض مانتے ہین، اشاعرہ نے دونون فریقون مین مصالحت کے خیال سے کسب کا پردہ ایجاد کیا، لیکن اون کی یہ کوشش درحقیقت مصالحت نہین بلکہ کسب کی آڑ مین جبر کا مخفی اعتراف ہی، جب انسان کے کسب کو بھی اونھون نے خدا کا مخلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے ماننے مین کونسی کسر باقی رہی؟،

غرض جہان تک اولۂ سمعیہ کا تعلق ہو اس گرہ کا سلجھنا مشکل ہی، بڑی دقت یہ ہو کہ اولۂ سمعیہ کیطرح عقلی دلیلین بھی اِس بارے مین متعارض ہین، علوم طبعیہ اِس بات پر زور دیتے ہین کہ اِنسان کا ارادہ اوس کے خیال کے تابع ہو اور اوس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہی، مثلاً تربیت وتعلیم وراثت، عادت وغیرہ، تو اِس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے معلول ہین، جن پر اس کا کوئی اختیار نہین، دوسری طرف علمی علوم مثلاً اخلاق، قانون، اور پالٹیکس کا تقاضا یہ ہو کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کئے جائین اور انسان پر اس کے افعال کی ذمہ داری عاید کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو سراسر مختار تسلیم کرنا ہی، غرض اِس مشکل کے حل کرنے کی جتنی تدبیرین ہین سب مایوس کن ہین اور کسی تدبیر سے انسان کی رسائی اس مسئلہ مین صحیح نتیجہ تک نہین ہوتی،

ابن رشد کے علاوہ دیگر متکلمین نے جبر وقدر مین سے ایک ایک قول اختیار کر لیا تھا، اور اپنے مخالف فریق کو کفر وشرک کا الزام دیتے تھے، لیکن ابن رشد نے اِن سبھون سے اختلاف کیا، اس کی تقریر کا ماحصل حسب ذیل ہے:۔

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی ہو جس کا اقتضا یہ ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہون لیکن انسان کے ارادہ کی پیدایش اس کے اندر سے نہین ہوتی، بلکہ اس کی پیدایش چند خارجی اسباب پر

موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہین کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ مین استحکام پیدا ہوتا ہو، بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین و تحدید بھی اِنھین اسباب پر موقوف ہی، ارادہ صرف اِس انجذاب قلبی یا ہرب قلبی کا نام ہی جو کسی نافع یا مضر شے کے تخیل یا وقوعِ خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، تو اس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حدتک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہی، اِس کی مثال یہ ہو کہ جب کوئی خوشنما چیز ہماری نگاہ کے سامنے آتی ہی تو ہمین خواہ مخواہ اوس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی بدنما یا بر ہیبت شئی پر نگاہ پڑتی ہو تو طبیعت خواہ مخواہ اوس کے جانب کھنچتی ہی، یہی ہرب و انجذاب کی کیفیت ارادہ ہی، لیکن جبتک کوئی ایسی بات پیش نہین آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اُکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا،

لیکن یہ بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب و وقوع پذیر نہین ہوتے بلکہ اپنی بیرونی علتون کے تابع ہوتے ہین، تو اس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہین پیدا ہوسکتی بلکہ سلسلۂ اسباب کی طرح ارادونکا بھی ایک مرتب سلسلہ ہوگا، جس کی ہر کڑی سلسلۂ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملی ہوگی، اِس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی، جس پر ایک بڑی حدتک ہمارے ارادون کا مدار ہی، ایک خاص نظام کے ماتحت ہی، اور یہ تینون سلسلۂ اسباب و مسببات ایک دوسرے سے جکڑے ہوئے ہین، اسی کا نام قضا و قدر ہی، اِن تینون سلسلون کے تمام جزئیات و فروع عقل کی دسترس سے باہر ہین، ہمارے نظام جسمانی مین جو تغیرات واقع ہوتے ہین وہ تمامتر ہمارے شعور سے ماوراء ہوتے ہین، اسی طرح بیرونی دنیا مین جو عوامل و مؤثرات ہماری نفسانی حیات پر عمل کرتے ہین، وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت مین ہم پر عمل کرتے ہین، تو اس بنا پر اکثر اِن بیرونی و اندرونی عوامل و مؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ انکا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر ہوتا ہی، یہی سبب ہے کہ انسان قضا و قدر کے سامنے بیچارہ و بیکس ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہی، اِس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعوری مین جو عوامل اِس پر اثر کرتے ہین اون کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کرلیتا ہی،

لیکن یہ نہین جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عوامل اس وقت اثر کر رہے ہین، اور اون کا اثر آیندہ کیا ہوگا، پس جب ان مخفی عوامل کی طاقت زبردست ہو کر اس کے اگلے ارادون مین عظیم الشان تغیر کر دیتی ہی تو اس وقت اس کو نظر آجاتا ہے کہ میرا ارادہ عوامل کے مقابلہ مین بالکل بے بست و پا تھا،[لہ]

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانون مین جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتون کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہوگیا جسمین ملاحدہ اور دیگر غیر مسلم فرقون کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی لکھتے ہین کہ حقیقت مین اس علم کلام کا نام علم کلام بھی اوسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اس علم کلام کے بانی معتزلہ تھے، وہ اسلام مین نئے عقیدون کے اضافہ کے ساتھ ساتھ فلسفہ و منطق کا رد بھی کرتے جاتے تھے، اس کے لئے اون کو ضرورت پڑتی تھی کہ فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کرین، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقاید کے اصطلاحات و اصول مین بھی فرق ہوگیا، بہت سے نئے نئے مسائل نکل آئے اور نئی نئی بعض اصطلاحین پیدا ہوگئین، علمائے سلف یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو، لیکن یہ نہ پوچھو کہ

لہ ابن رشد کا یہ فلسفہ تقدیر گو زمانہ حال کے سائنٹفک اکتشافات کے موافق ہے لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ جبر کے اعتراف کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ صرف ایک معمولی سا پردہ ارادہ کا رہ گیا ہے جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہین خصوصاً زمانۂ حال مین جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے۔ کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور بقیہ حصہ کیفیات شعوری کا جو بچتا بھی ہے وہ بھی قانون وراثت اور تقود و تکرار کے ماتحت رہتا ہے۔ تو اب اس کے بعد ارادہ کیلئے کوئی گنجایش ہی باقی رہتی،

وہ کیونکر ایک ہی، وہ سمیع وعلیم وقدیر ہے، لیکن اس کا کھوج مت کرو کہ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت کیسی ہی، خدا کے مونھ ہاتھ ہین لیکن یہ نہین معلوم کہ منہ ہاتھ کیسے ہین اور بالآخر یہ بھی معلوم ہے کہ خدا کے صفات ہین لیکن یہ پتہ نہین لگتا کہ وہ اس کے عین ذات ہین یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقائق شریعت کی گرہین نہین کھل سکتین اور نہ ہمین کھولنا چاہئین، لیکن معتزلہ ان مسائل مین نہ صرف بحث کرتے تھے، بلکہ اس بارے مین جو بات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی وہ ایک مذہب بنجاتی تھی، اور اس طرح فلسفہ کے اثر سے ان فرقون نے شریعت کو بازیچہ بنا رکھا تھا غرض ابتدا مین گو اس علم کی ایجاد اسلئے ہوئی تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ کا رد کیا جائے، لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اس علم کی صورت مسخ ہو گئی اور نرا فلسفہ ہو کر رہگیا، آخر مین جب نوبت یہان تک پہونچی کہ اعتزال سے گذر کر زندقہ والحاد پھیلنے لگا تو اوس وقت محدثین کے گروہ مین حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اس وبائے عام کے مٹانے سے قاصر تھے، امام ابوالحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصرہ مین علم بغاوت بلند کیا، علمائے سلف اور معتزلہ مین بعد المشرقین تھا، امام ابوالحسن اشعری نے اس بعد دخلا کو پر کرنا چاہا، نفی تشبیہہ کے باوجود خدا کے لیے صفات بھی ثابت کیے تنزیہہ مین ایک متوسط طریقہ اختیار کیا، اور معتزلہ کی بہت سی بدعتون کو رد کیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے اون کے علاوہ ایک ایسے طریقہ کی بنا ڈالی جو نہ بالکل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتون کا اس مین نام ونشان تھا،

اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابوبکر باقلانی اون کے طریقہ مین داخل ہو گئے، ابتک اشعریت مین فلسفہ کا میل نہ تھا، لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، اونھون نے ایک نئے طریقہ سے اشعریت کی تہذیب وتدوین شروع کی، یعنے عقلی مقدمات کا اضافہ کرکے فلسفہ کا زور توڑنے لگے اور اس جگر سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اوس کے ستون ایک بارگی منہدم ہو گئے، ہیولی جو فلسفہ کا کارفرمائے غیر مسئول تھا کسی سے باطل کیئے باطل نہین ہوتا تھا باقلانی نے اوس کو باطل کرکے

جزولایتجزیٰ کی تھیوری کو زندہ کیا جس سے انکا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہوجائیگا نیز حشر اجساد کے ثبوت مین بھی اِس سے آسانی ہوگی، اسی طرح یہ مسائل بھی کہ خلا، محال نہین ہی، عرض کا قیام عرض کے ساتھ نہین ہوسکتا، ایک عرض کا بقا دو زمانون مین محال ہو وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ ہین، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہی، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابو المعالی نے اِس پر اور اضافہ کیا اور غزالی نے اِس طرز کو اسقدر ترقی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اس کو کوئی مناسبت نہ رہی[۱]،

اشعریت و فلسفہ کا یہ تصادم عجیب وغریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہان یہ دونون حریف لڑتے نظر نہ آتے ہون، ان منازعات مین جن لوگون نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ اسفرائینی، ابوبکر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت یہ کی فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ مین استقرار کی حمایت کی لیکن اس کے جو اصول مرتب کئے وہ بیکار یا ناقص تھے، اِس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہین، لیکن سب سے زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی، وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آجتک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کئے جاتے ہین، خاصکر ابن رشد نے جب ان کا کھلے میدان مین مقابلہ کیا تو اوس وقت صاف نظر آنے لگا کہ امام غزالی فلسفہ کے مقابلہ مین حجۃ الاسلام ہین،

امام غزالی ابتدا مین بہت بڑے فلسفی تھے اور از خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا، اِس دور مین امام صاحب نے منطق و فلسفہ مین بہترین کتابین تصنیف کین، محک النظر اور معیار العلم منطق مین، اور مقاصد الفلاسفہ فلسفہ مین نادر کتابین ہین، لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات مین تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہوگئی تو علم کلام کی جانب توجہ کی، مگر اس سے بھی اون کی تشفی نہ ہوئی، آخر الامر تصوف کے دامن مین پناہ لی، لیکن صوفیون کی

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۸،

بزم مین آکر اون کے خیالات اسقدر ترقی پذیر تھے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور مین جو کتابین تصنیف کین اونکا نام ہی مضنون بہ علی غیر اہلہ رکھا، ان واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ مین منضبط کیا ہی، لیکن امام صاحب کے اس تغیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے شریعت مین تاویل کی وجہ سے جو مفاسد پیدا ہوئے ہین اون کو ایک لطیف تشبیہ مین بیان کرنے کے بعد کہتا ہے،

"اسلام مین سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلہ نے، پھر اشاعرہ نے، پھر صوفیہ نے اور سب سے آخر مین غزالی نے، پہلے اونھون نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس مین حکماء کی رایون کو کھو لکر بے کم و کاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس مین تین مسائل مین فلاسفہ کی اس بنا پر تکفیر کی کہ اونھون نے خرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعۂ اباطیل و شبہات ہی، اسکے بعد جواہر القرآن مین غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض جدل کی کتاب ہی، اور میرے اصلی خیالات مضنون بہ علی غیر اہلہ مین مندرج ہین، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الانوار ایک کتاب لکھی جس مین مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عرفاء اصلی حقیقت سے ناواقف ہین بجز اون لوگون کے جو باری تعالی کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہین، اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہی کہ علم الٰہی محض ظن و تخمین کا نام ہی، اور اسی بنا پر منقذ من الضلال مین حکماء پر طعن کیا ہی اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہی کہ علم خلوت و فکر سے حاصل ہوتا ہی، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہین کہ اون کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہی،"[1]

مذکورۂ بالا اقتباس مین ابن رشد نے امام غزالی کے ادوار خیالات کی جو تشریح کی ہی اوس کی تصدیق ہر شخص کو

[1] کشف الادلہ صفحہ ۶۷،

ان کی تصنیفات سے ہو سکتی ہی اور وہ خود بھی اس کے معترف ہین، لیکن یہان ہم کو اون کی تمام تصنیفات مین سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہی، جس مین اونھون نے فلسفہ کی تردید کی ہی، جس بنا پر اونکو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اوس کو اونھون نے خود دیباچہ مین لکھا ہی، چنانچہ لکھتے ہین،

ہمارے زمانہ مین بعض لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہین جن کو اپنے متعلق یہ حسن ظن ہو کہ انکا دل و دماغ عام آدمیون سے ممتاز ہی، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے قیود سے آزاد ہو گئے ہین، حالانکہ واقعہ یہ ہو کہ اون کو محض تقلید نے گمراہ کیا ہی، یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو وغیرہ کے نام سنکر اون پر رعب طاری ہو گیا، اور فلسفہ پڑھکر اون کو حکماء کے بابت یہ خیال پیدا ہو گیا کہ عقل و فہم مین اون کی کوئی ہمسری نہین کر سکتا، پس جب اونھون نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ باوجود اتنی عقل و ذکاوت کے مذہب کی قیود سے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب لغو و باطل ہے ورنہ فلاسفہ کیون مذہب سے آزاد رہتے،،

تمہید مین اور باتین بھی بیان کی ہین جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کرینگے اس کے بعد فلسفہ کے بیس مسئلون[1] کو لیکر اونکا رد کیا ہی، گو اس طویل فہرست مین فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ تان کر آگئے ہین مگر

[1] ان بیس مسئلون کی تفصیل یہ ہی،

(۱) حکماء کے اس دعوی کا ابطال کہ عالم ازلی ہی،

(۲) اس دعوی کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ "خدا صانع عالم ہی" دھوکا ہی، ورنہ اون کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہین ہو سکتا،

(۴) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہین،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہین ثابت کرتے،

(۶) فلاسفہ کے اس دعوی کا ابطال کہ خدا کے صفات نہین ہین، (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

آخرمین امام صاحب کی یہ ساری کوشش رائگان ہوگئی، کیونکہ اول تو اونھون نے صرف تین مسائل مین فلاسفہ کی تکفیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ اون کو مذہب سے کوئی تعلق نہین، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلین رد کی ہین ورنہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً متکلمین کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہین اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہین، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیال کو بھی رد کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۷) حکما کا یہ قول غلط ہی کہ خدا جنس و فصل نہین،

(۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہین ہوسکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیۃ ہی،

(۹) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی جسمیت کا انکار نہین کرسکتے،

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہی،

(۱۱) فلاسفہ یہ ثابت نہین کرسکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہی،

(۱۲) فلاسفہ یہ ثابت نہین کرسکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہی،

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہی کہ خدا جزئیات کو نہین جانتا،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہی کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہی،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہی وہ باطل ہی،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہی کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہین،

(۱۷) خرق عادت کا انکار باطل ہی،

(۱۸) فلاسفہ یہ ثابت نہین کرسکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ ثابت نہین کرسکتے کہ روح ابدی ہی،

(۲۰) حشر اجساد کا انکار باطل ہی،

کتاب کا رد لکھا ہی، ہم یہ فیصلہ تو آگے چلکر کرینگے کہ امام صاحب اور ابن رشد مین سے کوئی کامیاب ہوا یا نہین، لیکن یہان پر وہ رائین سن لینا چاہئین جو ابن رشد نے اِس کتاب کے متعلق جابجا ظاہر کی ہین، ابن رشد کے ذہن مین اِس کتاب کی وقعت نہ تھی کیونکہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم رتبہ سمجھتا تھا چنانچہ ہم اون مین سے بعض رایون کو ایک خاص موقع سے اقتباس کرکے لکھتے ہین، ایک مقام پر امام صاحب پر یون حملہ کرتا ہے،

اُن مسائل کی تحقیق صرف وہ شخص کرسکتا ہی جس نے فلاسفہ کی کتابون کا بغور مطالعہ کیا ہو، (مطلب یہ کہ امام صاحب فلسفہ مین کچے ہین، کیونکہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہین جانتے) غزالی جو یہ اعتراض کرتے ہین اس کی دو وجہین ہوسکتی ہین یا تو وہ تمام امور سے واقف ہین اور پھر اعتراض کرتے ہین اور یہ اشرار کا فعل ہی اور یا ناواقف ہین اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہین اور یہ جاہلون کی شان ہی، لیکن غزالی دونون باتون سے بری ہین معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ غرور زہانت ہی جس نے اون کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہی کہ اس ذریعہ سے وہ لوگون مین مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہون[1]۔

ایک جگہ لکھتا ہی کہ امام غزالی اعتراض در اعتراض کرکے ناظرین کو حیرت مین ڈالکر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہین ورنہ اون کے دلائل محض لغو اور سفطیانہ ہین[2]، ایک جگہ لکھتا ہی کہ سفطیانہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہوگئے ہین کہ اون کو اپنی ذات کی برأت مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اسلئے یہ کتاب لکھکر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہی کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہین مانتے[3]۔

غرض جابجا ابن رشد نے امام غزالی پر سخت سخت حملے کئے ہین اور یہ ثابت کیا ہی کہ غزالی فلسفہ کے

---

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۳۳ [2] تہافت التہافت صفحہ ۴۳ [3] تہافت التہافت صفحہ ۴۲،

دشمن ہین ابن رشد جو فلسفہ کا وکیل ہی یہ دیکھکر کس قدر رنجیدہ ہوتا ہوگا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی دھجیان اُڑا دین اسلیئے امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال مین وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن دونون مین واقعی محاکمہ کی غرض سے ہم مسئلہ خرق عادت کو منتخب کرتے ہین، جس پر دونون کی تقریرین مقابلۃً سن لینے کے بعد یہ فیصلہ بآسانی ہوسکیگا کہ دونون مین سے کون حق بجانب تھا،

ایک حکیم جب اختیارات علمیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتون اور علائق کو دریافت کرکے قوانین فطرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہی تو اوس کو عالم کی تمام چیزون مین ایک حیرت انگیز ربط و تناسب نظر آتا ہی وہ دیکھتا ہی کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہین جن سے اس نئے حادثہ کی پیدایش ہوتی ہے، اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزون کے درمیان ایک "لزومی علاقہ" پایا جاتا ہی جس کا نام علاقہٗ علیت ہی، لیکن اس کے خلاف جب ایک متکلم اس بات پر غور کرتا ہی کہ دنیا کی کسی چیز مین تولید و خلق کی قوت نہین بلکہ تمام چیزون کا خالق صرف خدا ہے جو باوجود خالق عالم ہونے کے عالم و مرید بالذات بھی ہی یعنے جو بات کرتا ہی اپنے اختیار سے کرتا ہی، وہ کسی "لزومی علاقہ" کا پابند نہین بلکہ یہ "لزومی علاقہ" محض اس کی عادت جاریہ کا نام ہی جو کبھی کبھی منسوخ ہوجاتی ہی اور جس کو انسان کی کوتاہ بین عقل غلطی سے لزوم و وجوب سمجھنے لگتی ہی تو ان تمام باتون کے غور کرنے کے بعد وہ اس قطعی نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ عالم کی کسی چیز مین کوئی لزوم نہین پایا جاتا عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارۂ چشم پر قایم ہی وہ جو تغیر چاہے کرسکتا ہی، یعنی دوسرے لفظون مین قوانین فطرت محض دھوکا ہین اور عالم کسی "قانون لزوم" کا پابند نہین،

الغرض یہ دو متضاد مجموعۂ خیال ہین، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہی اور ادیان و مذاہب نے دوسرے کی، مذاہب کی بنا ہی اس بات پر ہی کہ نبی سے عجائب و غرائب باتین ظہور پذیر ہوتی ہین، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہی، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہی، پتھر پر اپنی لاٹھی دے مارتا ہی، اور اوس سے پانی اُبلنے لگتا ہی، تائید ایزدی سے اوس کو اپنے مخالفین پر فتح حاصل ہوتی ہے، غرض

دنیا مین خود اوس کی ذات ہی عجیب و غریب باتونکا مجموعہ ہوتی ہی، متکلمین اگر اس مسئلہ مین فلاسفہ کی مخالفت نہ کرین تو مذہب کے ستون منہدم ہوجائین، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ مین اس مسئلہ پر بحث کی ہی، غزالی کہتے ہین،

"فلاسفہ کا خیال ہی کہ علت و معلول کا اقتران جو ظاہر مین نظر آتا ہی وہ ایک لزومی علاقہ پر مبنی ہی جس کی بنا پر یہ نا ممکن ہی کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل طبعیات کی بنا اسی مسئلہ پر ہی لیکن ہم جو اس کے خلاف ہین تو اس کی وجہ یہ ہی کہ اس کے ماننے سے معجزات انبیا مین قدح ہوتی ہی، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز مین "لزومی علاقہ" پایا جاتا ہی تو اس صورت مین خرق عادت محال و نا ممکن کے رتبہ تک پہنچ جائیگا حالانکہ مذہب کی بنا خرق عادت ہی پر ہے[1]"

مذکورہ بالا اقتباس مین امام صاحب نے متکلمین کے اختلاف کی وجہ بیان کردی، لیکن اس بحث مین سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ کیا واقع مین فلاسفہ نے معجزات مین قدح کی ہے؟ ابن رشد کہتا ہے،

"معجزات کے بارے مین قدما سے کوئی قول منقول نہین، اون کے نزدیک جس طرح اس بات مین بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی و بدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی و اصول مین بھی بحث نہ کرنا چاہئے، کیونکہ جب مبادی علم بحث و تحقیق سے بالا رہتے ہین تو مبادی عمل تو زیادہ اس کے حقدار ہین، ہان البتہ فلاسفہ اسلام مین ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہی[2]"

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات مین بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہی کہ وہ معجزہ کے مقر ہین یا علت و معلول مین علاقہ لزوم و وجوب کے قائل نہین، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلسفہ نے لزوم و وجوب کو جو ثابت کیا ہی

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۴، [2] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲،

اِس سے اِنسان کے اعتقاد پر کیا اثر پڑتا ہی؟ ظاہر ہے کہ اس کا اثر اس کے سوا اور کیا پڑیگا کہ،

"قرآن مجید مین جن معجزات کا ذکر ہی اونکا یا انکار کیا جائے یا کھینچ تان کے ان مین تاویل کی جائے[1]"

یہی وجہ ہے کہ

"قرآن مجید مین احیاے موتی کا جو ذکر آیا ہی اس کی تاویل ان لوگون نے یہ کی کہ باران علم سے نفوس کی آبیاری مراد ہی وغیرہ[2]"

غرض لزوم و وجوب کے عقیدہ کا یہ خراب اثر جو نفوس انسانی پر ہوتا ہی، اوس کے ازالہ کی بجز اس کے اور کوئی صورت نہین ہی کہ اِس عقیدہ ہی کو سرے سے باطل کر دیا جائے اسی وجہ سے ہم اِس بات کے قائل ہین کہ،

"قرار نار اور احتراق، اور روشنی اور طلوع شمس مین کوئی لزومی علاقہ نہین پایا جاتا بلکہ یہ تمام اسباب و مسببات صرف خدا کی مشیت سے پیدا ہوتے ہین[3]"

فلاسفہ کو اِس مسئلہ پر صرف اِس وجہ سے اصرار ہے کہ

"جلانے والی چیز یعنی آگ بالقصد نہین جلاتی، بلکہ اس کی فطرت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ وہ کپڑے کو جلائے تو اِس بنا پر یہ کیسے ممکن ہی کہ آگ کپڑے کو جلائے لیکن مسجد کو نہ جلائے[4]"

لیکن سوال یہ ہی کہ تمھین آگ کی طبیعت اور اوس کے اقتضا کا علم کیسے ہوا؟

"ظاہر ہی کہ اس کا کوئی جواب بجز اس کے نہین کہ آگ جب کپڑے مین لگائی جاتی ہے تو ہمارا دوامی مشاہدہ یہ ہی کہ وہ جلا دیتی ہی لیکن اِس بار بار کے مشاہدہ سے اگر کچھ معلوم ہوتا ہی

---

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۴، [2] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۴، [3] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۵، [4] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۶،

تو وہ یہ ہی کہ آگ نے کپڑے کو جلایا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہی، مثالین دیکھو سب جانتے ہین کہ عمل زوجیت سے نسل انسانی مین ترقی ہوتی ہی لیکن یہ تو کوئی نہین کہتا کہ یہ فعل بچہ کی پیدائش کی علت ہی[۱]"

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہی اور تجربہ سے وجوب و علیت کا علم نہین ہوتا، صرف تقدم و تاخر اور معیت یا شرطیت کا علم ہوتا ہی، تو اس بنا پر علیت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ اصطلاح ہی جس کا خارج مین کوئی وجود نہین، یہ غزالی کی تشکیک و لاادریت کی آخری حد ہی، لیکن اس کے مقابلہ مین فلاسفہ کہتے ہین کہ،

"جو شخص علیت کا انکار کرتا ہی اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہین کہ ہر فعل کا صدور کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہی، باقی یہ بات دوسری ہی کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ مین آئے ہین کافی نہ خیال کیا جائے، لیکن اس سے علیت پر اثر نہین پڑتا، اصل شبہہ یہ ہی کہ چونکہ بعض ایسی چیزین بھی ہین جن کے علل و اسباب کا پتہ نہین لگتا، اسلئے سرے سے علیت ہی کا انکار کیون نہ کیا جائے، لیکن یہ ایک بیّن مغالطہ ہی، ہمارا کام یہ ہی کہ محسوس سے غیر محسوس کو تلاش کرین نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کردین[۲]"

اس سے علاوہ

"علم کی غرض کیا ہی؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا سرے سے انکار کردیا گیا تو اب کیا باقی رہا!! علم منطق مین یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ ہر مسبب کا ایک سبب ہوتا ہی تو اب اگر علل و اسباب کا انکار کردیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا کہ کوئی شئے معلوم نہ رہیگی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہیگا بلکہ تمام معلومات ظنی ہوجائینگے تو

---

[۱] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۷، [۲] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲،

گویا "علم قطعی" دنیا سے معدوم ہوجائیگا[1]"

لیکن سوال یہ ہی کہ خود علم کی بنا کس بات پر ہی، فلاسفہ کہتے ہین کہ ذاتی و عرضی کی تمیز پر، مگر سچی بات یہ ہی کہ علم کی بنا محض تجربہ و استقراء پر ہی، اور تجربہ و استقرا عقیدۂ علیت کی تائید نہین کرتا، پس ابن رشد کا یہ خیال بالکل غلط ہی کہ عقیدۂ علیت کے انکار سے علم کا ابطال ہوجائیگا، کیا علم اس بات کا مدعی ہی کہ وہ اشیا کے علل و اسباب کو کھولکر بتادیگا جو اکثر نظروں سے مخفی رہتے ہین؟ اور کیا علل و اسباب کے انکار کا یہ قطعی نتیجہ ہی کہ اصلی مصادر اشیا کا بھی انکار ہوجائے؟ متکلمین یہ کب کہتے ہین کہ کسی فعل کا فاعل نہین ہوتا، بلکہ اونکا تو صریح الفاظ مین یہ دعویٰ ہی کہ ہر چیز کا فاعل خالق عالم ہی، متکلمین کو اس سے انکار نہین کہ اشیا مین کوئی تعلق نہین ہوتا، ہوتا ہی مگر لزوم و وجوب کا نہین ہوتا، بلکہ محض عادت کا ہوتا ہی، فلاسفہ پوچھتے ہین کہ

"یہ عادت کس کی؟ کیا خدا کی؟ لیکن خدا کے لیے تو عادت ہو نہین سکتی، کیونکہ عادت ایک ملکہ اکتساب کا نام ہی جو مشق و تمرین سے حاصل ہوتا ہی، پھر کیا خود موجودات کی؟ لیکن موجودات اکثر بیجان ہین اور عادت صرف جاندار کی خصوصیت ہی، پھر کیا ہماری؟ یعنے یہ لزوم و وجوب کا حکم ہمارے نفس کی عادت ہی، لیکن اس صورت مین موجودات کا یہ سارا سلسلہ انسانی عقل کا محض وضع کردہ ہوجائیگا، اور کوئی فعل ایسا نہ رہے گا جس کی بنا پر خالق عالم کو حکیم کہا جاسکے[2]"

لیکن اس مین کیا استحالہ ہی کہ علیت و وجوب کا حکم عقل انسانی کا وضع کردہ مان لیا جائے، یعنے یہ تسلیم کرلیا جائے کہ جب واقعے متعدد مرتبہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہین تو ہم اپنے اس تجربہ کی بنا پر دونون مین ایک تعلق عادی پیدا کرلیتے ہین، یہ تعلق محض ہمارے نفس کا پیدا کردہ ہوتا ہی، وہ نہ خارج مین

---

[1] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲، [2] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۳،

اس کا کہین نام ونشان نہین ہوتا، زیادہ سے زیادہ اِس صورت مین یہ لازم آئیگا کہ موجودات کا سلسلہ وضعی ہوجائیگا (جیساکہ ابن رشد نے کہا ہی) لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اِس سے بھی زیادہ کچھ ہی کہ انسان کے سامنے جو باتین گذرتی ہین اون کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن مین خیالات کا ایک مرتب سلسلہ پیدا ہوجاتا ہی یعنے کیا علم انسانی کی قدر و منزلت محض چند وضعی کلیات سے زیادہ کچھ اور بھی ہوسکتی ہی جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہین، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا علم کیسے ہوگا تو اِس کا جواب یہ ہی کہ محض ان سرسری اور غیر لزومی تعلقات کے دریافت کرلینے سے بھی حکمت کا علم ہوسکتا ہی، یعنے اشیا کی باہمی نسبتین معلوم ہوسکتی ہین جو علم انسانی کی اصلی حد ہی، انسان نہ حقیقت کا ادراک کرسکتا ہی اور نہ اس کی بے علمی و ناواقفیت سے اس کی علمیت کو بٹہ لگتا ہی، پس اِس بنا پر علم انسانی کی یہ حقیقت فرض کلینا ہی غلط ہی کہ وہ اشیا کے اصلی علل و اسباب کے جاننے کا نام ہی، اگر لفظ "علیّت" کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف مان لینے مین ہم کو کوئی عذر نہ ہوگا، لیکن اِس صورت مین فلاسفہ کا اصلی نصب العین پلٹ جائیگا،

پس حاصل یہ کہ علاقۂ علیّت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہی اور نہ حکیم کی حکمت مین اِس سے کوئی خلل پڑتا ہی، ہان البتہ متکلمین کی غلطی یہ ہی کہ وہ علیت کا انکار کرنے کے بعد سلسلۂ اسباب و مسببات کو بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہین، یعنے بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب دو چیزین متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہون تو انسان اون مین تعلق عادی پیدا کرلیتا ہی وہ یہ تسلیم کرتے ہین کہ اشیا کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاریہ ہی جس سے انکا یہ مطلب ہوتا ہی کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو پلٹ سکتا ہی، لیکن متکلمین کا یہ خیال ویسا ہی غلط ہی جیسا فلاسفہ کا عقیدۂ علیّت، دونون اِس بات کی کوشش کرتے ہین کہ خدا کی حکمت کو ثابت کرین، لیکن یہ غور نہین کرتے کہ خدا کی حکمت کا اثبات اسباب و مسببات یا عادت ایزدی کے عقیدون پر موقوف نہین ہی اس

مسئلہ مین فلاسفۂ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ ہوکر اشیا کی باہمی نسبتون کے متعلق جو خیالات اون کے ذہن مین پیدا ہوتے ہین اون کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہین، اس مین شک نہین کہ معمولی حالت مین اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہی، لیکن اس کے یہ معنی نہین ہوسکتے کہ ہم اس معمولی ربط کو "لزوم" یا "وجوب" یا "تقرر وۃ" فرض کرنے لگیں۔ ابن رشد اس خیال سے بے چین ہونے لگتا ہو کہ،

اگر سرے سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ

کائنات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہو اور کائنات

مین کوئی لزومی ربط نہین تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لیئے کیا باقی رہجائیگا، حکمت تو نام ہی

اس کا ہو کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال

(مثلاً) کیفما اتفق ہر ایک عضو سے انجام پا سکتے ہین، یعنے مثلاً حاسۂ بصارت کو ابصار سے،

حاسۂ سماعت کو سماعت سے حاسۂ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لزومی ربط و علاقہ نہین ہے

تو انسان کے ڈھانچہ مین خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا[1]،،

فلاسفہ یہ سمجھتے ہین کہ کائنات کے جو عوامل و مؤثرات یا علل و اسباب اون کے حیطۂ شعور مین آگئے ہین بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علائم و آثار ہین لیکن اُن کو یہ نہین سوجھتا کہ ان ظاہری علل قریبہ کے اندر ابھی کچھ اور مخفی عوامل بھی ہین جو اون کی تنگ نظری اور جہل مرکب کی وجہ سے اون کی بصارت سے اوجھل رہتے ہین، احتشار ارض کے اندر آنکھین پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہین، بلکہ صرف اپنی آنکھون پر سے اوعادو تحکم کے رنگین پردون کو چاک کرنے کی ضرورت ہی، ابن رشد کے استعجاب کی حد نہین رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہو کہ،

"اگر موجودہ نظام پلٹ جائے، یعنے جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق

[1] کشف الادلہ صفحہ ۱۴۱،

کی جانب اور جو مشرق کو حرکت کر رہی ہو وہ مغرب کی جانب حرکت کرنے لگے، آگ بجائے اوپر چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اترنے کے اوپر کو چڑھنے لگے تو پھر کیا ہوگا، کیا صنعت وحکمت باطل نہ ہوجائیگی[1]،،

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانون سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت لبطی کرنے لگی اور جن ٹھوس مادون کو چکی کے پاٹ کی طرح وہ متحرک دیکھتا رہا وہ ایک بارگی نظر کے سامنے سے غائب ہوگئے، پس کیا ترتیب ونظام اور حکمت وصنعت کے لیے یہ بھی ضروری ہو کہ اسباب ومسببات مین لزوم ووجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہین کہ اشیاء کی ان باہمی نسب وجہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہو یعنی لزوم ووجوب وغیرہ جتنی نسبتین ہین یہ کسی ایسی واقعی حالتون کا نام ہین جو ہمیشہ اشیاء موجودہ فی الخارج مین یکسان پائی جاتی ہین، لیکن اس مغالطہ کی بنا بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہو کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود و واقعی کا رتبہ دینے لگتے ہین، حالانکہ اکثر اون کے مفروضات کا خارج مین نام ونشان تک نہین ہوتا،

ہم بذات خود حکمت وسائنٹفک منکر نہین اور نہ مذہب وسائنس مین تضاد وتخالف ماننے کے لیے تیار ہین، لیکن اوس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہین کرسکتے کہ خرق عادت کو تسلیم کرلینے سے سائنس کا ابطال ہوجاتا ہی، وجہ یہ ہو کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت وسائنس بھی اون کے مابعد الطبیعات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جسکی بنا عموماً ان مفروضہ نسب وجہات اور قیاسی مماثلت وتضاد کے تصورات پر تھی جو اشیاء موجودہ فی الخارج کے سطحی مطالعہ سے دماغ مین پیدا ہوتے ہین، چنانچہ اسی بنا پر اونھون نے چند کلیات قایم کرلیئے تھے جنھین وہ عموماً دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے منجملہ ان مفروضہ کلیات کے "علت ،معلول" کا کلیہ بھی تھا جس کی بنا

[1] کشف الادلہ صفحہ ۴۱،

اشیار موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختبار و تجربہ پر نہ تھی "لزوم و وجوب" کے قیاسی تصورات پر تھی، اور حقیقت مین ہم کو علت و معلول کی اس تعریف ہی سے اتفاق نہین ہو جو فلسفہ کی کتابون مین عموماً دہرائی جاتی ہو، بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شروط کے مجموعہ کا نام ہو جس مین سوائے علاقہ قبلیت و بعدیت یا معیت کے وجوب و لزوم کی قسم کا کوئی علاقہ نہین پایا جاتا، اس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کسیطرح نہ نکلتا ہو کہ علت و معلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہو جائیگا تو آجکل کے سائنس دانون کی استقرائی منطق کا مطالعہ کرکے دیکھ لو کہ وہ علت و معلول کی تعریف کیا کرتے ہین، حقیقت مین سائنس کی بنا لزوم و وجوب پر نہین ہو، بلکہ محض اشیار کے نسب و تعلقات پر ہو جو متعدد و متنوع اختبارات و تجربات کے بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کر لیتے ہین اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ "لا آف نیچر" کہلاتا ہے، جو انسان کے حدود علم اور قوانین استقرار کے لحاظ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہو، لیکن اصلیت و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث و شک مین رہتی ہو، یہی وجہ ہے کہ آجکل کا کوئی بڑے سے بڑا سائنس دان بھی کسی مقبول و قطعی قانون فطرت کو بھی قطعیت و اذعان اور ادعار و تحکم کے ان الفاظ سے کبھی ادا نہین کرتا جیسے عموماً فلاسفۂ متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات و قوانین کو ادا کیا کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ "عقیدۂ علت و معلول کے ابطال سے سارا علم محض وضعی و اصطلاحی ہو جائیگا"، بیجا اصرار ہو اور ایک قسم کا ادعا اور تحکم ہے، حجۃ الاسلام کے اس احسان سے فلسفہ کبھی سبکدوش نہین ہو سکتا کہ زمانۂ حال کے اجلۂ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل، اسپنسر، اور کامٹے، سے سینکڑون برس پہلے اونھون نے علت و معلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے مقابلہ کیا جو صدیون سے فلسفۂ یونان کے ذریعہ مبتلائے جہل باشندگان ارض کے نفوس پر تسلط کیے ہوئے تھا اور جس نے علم و تجسس کے اضافہ کی راہ مین بھی چند مشکلات و موانع حائل کر دیئے تھے، جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہو گیا تھا، پس ابن رشد کے ادعار و تحکم کے مقابلہ مین

حجۃ الاسلام کا یہ منصفانہ دعویٰ سائنس دانوں اور اہل مذاہب دونوں کے لیے پیش نظر رکھنے کے قابل ہے

"ان المقترنات فی الوجود اقترانها لیس بطریق التلازم بل العادات یجوز خرقها فیحصل بقدرۃ اللہ هذہ الامور (ای البعث وحشر الاجساد) دون وجود اسبابها وقد یکون ذلک باسباب ولکن لیس من شرطه ان یکون ان السبب هو المعهود بل فی خزانۃ المقدورات عجائب وغرائب"[1]

غرض حاصل یہ کہ سلسلۂ اسباب ومسببات (جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہین اور جس پر اون کے علوم طبعیہ کی بنیاد ہے) کے متعلق فلاسفہ ومتکلمین کے نقطۂ نظر مین مشرق ومغرب کا فرق ہے، فلاسفہ اسباب ومسببات کو لزوم ووجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہین، لیکن متکلمین اون کے درمیان محض تعلق عادی قرار دیتے ہین، فلاسفہ کے نزدیک علت ومعلول مین کوئی استثنا نہین ہوسکتا، لیکن متکلمین استثنا کے امکان ووقوع دونون کے قائل ہین،

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہو کہ گو ابن رشد اور غزالی دونون علم ومذہب مین تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہین، لیکن تطبیق مین دونوں کا اصولی اختلاف ہوگیا، ابن رشد مذہب کو علم کے تابع سمجھتا ہے، اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لیے حسب ذیل قاعدہ مقرر کیے ہے

(۱) مذہب میں اگر کوئی بات علت ومعلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب مین تاویل کرنا واجب ہے

فصل المقال مین کہتا ہے،

ونحن نقطع قطعا ان کل ما ادی الیه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلک الظاهر یقبل التاویل

جب کوئی بات برہان سے ثابت ہوگئی ہو اور مذہب مین اوس کے خلاف ہو تو مذہب مین یقینی تاویل کیجاویگی

(۲) دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۸۰، [2] کشف الادلہ صفحہ ۸،

(۱) لیس یجب ان تحمل الفاظ الشرع کلها علی ظاهرها ولا ان تخرج کلها من ظاهرها بالتاویل[1]	(۱) نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر معنے پر رکھنا چاہیے اور نہ کل مین تاویل کرنا چاہیئے،
(۲) والسبب فی ورود الشرع فیه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباین قرائحهم فی التصدیق[2]،	(۲) شرع مین ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے ہین کہ لوگون کی نظرین مختلف، اور طبائع جدا ہین،
(۳) والسبب فی ورود الظواهر المتعارضة فیه هو تنبیه الراسخین فی العلم علی التاویل الجامع بینهما[3]	(۳) ظواہر مین تعارض کا منشا یہ ہی کہ راسخین فی العلم تاویل کی کوشش کرین اور متعارضین مین جمع کرین،
(۴) واذا تقرر ذلك فقد ظهر لك ان ههنا ظاهرا فی الشرع لا یجوز تاویله فان کان تاویله فی المبادی فهو کفر وان کان فی ما بعد المبادی فهو بدعة وههنا ایضا ظاهر یجب تاویله علی اهل البرهان وحملهم ایاه علی ظاهره کفر وتاویل غیر اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره کفر فی حقهم او بدعة[4]	(۴) پس معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہین مبادی شرع کی تاویل کفر ہی اور ما بعد المبادی کی بدعت، اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہی اور ان کے لیئے اس کو ظاہر معنے پر رکھنا کفر ہے، اور غیر اہل علم کے لیئے ان کی تاویل اور ظاہر معنے سے پھیرنا کفر یا بدعت ہی،
(۵) ولذلك ما نری ان من الناس من فرضه الایمان بالظاهر فالتاویل فی حقه کفر لانه یؤدی الی الکفر ولهذا یجب ان لا یثبت التاویلات الا فی کتب البراهین لم یصل الیها الا من اهل البرهان[5]	(۵) اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگون کے لیئے ظاہر پر ایمان فرض ہی اور اس مین تاویل کفر، اسی لئے تاویلات کا تذکرہ صرف کتب علومیہ مین کرنا چاہیئے تاکہ ان پر اہل تحقیق کی نظر پڑے،

[1] کشف الادلہ صفحہ ۸، [2] صفحہ ۹، [3] صفحہ ۹، [4] صفحہ ۱۴ و ۱۵، [5] صفحہ ۱۶،

حاصل یہ کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب مین تطبیق دینے کے مقدم اصول یہ ہین کہ

(۱) ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہین ظاہری اور باطنی، خاص لوگ اور علماء دونون سے واقف ہوتے ہین اور عامی لوگون کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہوگا اوس مین تاویل کیجاویگی بشرطیکہ یہ عقیدہ اُصول مذہب مین سے نہو،

تو گویا ان دونون اصولون کا نتیجہ یہ ہو کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہین رکھتا، اس کو انسان کے حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے، اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زبردستی تاویل کیجائیگی، اگرچہ بظاہر یہ نظر آتا ہو کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہوجائیگا، لیکن غور سے دیکھو تو صاف پتہ چلیگا کہ مذہب گویا تو ایسے باطنی پہلو کے تابع کردیا گیا ہو جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور یا تاویل جائز کردی گئی ہو جس سے مذہب کی اصلی روح کمزور ہوجائیگی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین بار بار کہتے ہین کہ اہل فلسفہ جن باتون کو عقل کے خلاف سمجھکر اون کی تاویل کرتے ہین، وہ دراصل عقل کے خلاف نہین ہین، متکلمین کا اصلی سوال یہ ہو کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہو، ابن رشد اس کے جواب مین ساکت ہو، لیکن امام غزالی دوسرا اُصول مقرر کرکے اِس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہین، ان کا اصول یہ ہے کہ "جبتک اولۂ قطعیہ سے کسی عقیدہ کا خلاف عقل ہونا ثابت نہ ہوجائیگا اوس وقت تک تاویل نہ کی جائیگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ امام غزالی کے نزدیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہین ہوسکتی کہ رویت کے لیے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے، لیکن ابن رشد کے نزدیک رویت کے شرائط کا انکار نہایت مضحکہ انگیز ہو، غزالی کے اصول کی بنا پر محال سے محال بات خدا کے اختیار مین ہو، لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہین ہوسکتا، امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہو کیونکہ علت و معلول مین علاقۂ وجوب نہین ہوتا، لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول مین علاقۂ وجوب ہوتا ہے، اسلیے خرق عادت کا وجود

محال ہے، ذیل کی عبارتون سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی،

(۱) یقول الفلاسفة ان بعث الاجساد ورد الروح الی الابدان ووجود النار الجسمانیة ووجود الجنة والحور العین وسائر ما وعد به الناس امثال ضربت لعوام الخلق لتفهیم ثواب وعقاب روحانیین هما اعلی رتبة من الجسمانیین وهذا مخالف لاعتقاد المسلمین،

(۱) فلاسفہ کا خیال ہے کہ بعث واجساد۔ نار وجنت جسمانی اور اس طرح کے اور مواعید امثال ہین جن کا نشا ثواب وعقاب روحانی کو لوگون کے ذہن نشین کرنا ہے جو جسمانی ثواب وعقاب سے بالاتر ہین اور یہ مسلمانون کے اعتقاد کے خلاف ہے

(۲) والالفاظ الواردة فی التشبیه محتملة للتاویل علی عادة العرب فی الاستعارة ولکن ما ورد فی وصف الجنة والنار وتفصیل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا تحتمل التاویل فلا یبقی الا حمل الکلام علی التلبیس بتخییل نقیض الحق لمصلحة الخلق وذلك ما یتقدس عنه منصب النبوة وما وعد من امور الآخرة لیس محالا فی قدرة الله فیجب الجری علی ظاهر الکلام بل علی فحواه الذی هو صریح فیه[1]

(۲) عرب مین استعارات کا اس طرح رواج ہے کہ ان مواقع پر جو کلمات تشبیہی استعمال کیے گیے ہین وہ یقیناً محتمل تاویل ہین مگر کثرت اوصاف وتفصیلات کی وجہ سے تاویلون کی گنجائش نہین رہتی پس اس قسم کے خیالات کا نشا یہ ہوگا کہ انبیاء نے مصلحتاً ان مواقع پر صحیح امور نہین بیان کیے بلکہ تلبیسات سے کام لیا، حالانکہ منصب نبوت اس سے بالاتر ہے، علاوہ برین خدا نے جن چیزون کا وعدہ کیا ہے وہ اوس کی قدرت سے باہر نہین لہذا ان مواعید کو ظاہر وصریح معنے پر حمل کرنا چاہیے،

امام غزالی یہ بہت صحیح کہتے ہین کہ اگر مذہب کے اِن عقائد مین جو خلاف عقل نظر آتے ہین معنوی تاویل کیجائیگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کر لوگون کو نیکی کی جانب

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۸۴،

راغب کرتا ہی، ظاہر ہی کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہین، اس کے علاوہ بقول امام صاحب کے اِن خلاف عقل باتون کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی تو نہین قائم ہوئی ہی، بلکہ مذہب نے خدا کے اوصاف جو بتائے ہین اون کے لحاظ سے تو یہ باتین قطعاً محال نہین رہتین، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً بیفائدہ ہوگا کہ حشر اجساد کا مسئلہ اصول مذہب سے ہی اور اسلیئے ہم بھی اس مین تاویل کو جائز نہین سمجھتے، یہانپر حشر اجساد کا مسئلہ حقیقت مین مبحوث فیہ نہین ہی، یہ مسئلہ تو مثال کے طور پر ضمناً آگیا ورنہ سوال تو یہ ہی کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہین مقرر کیا گیا تو اس صورت مین باوجود اس کے کہ تاویل مخصوص لوگون کے لیئے جائز قرار دی گئی ہی پھر بھی بے موقع تاویل کے انسداد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ ابن رشد کے اصول کی بنا پر علما بیجا تاویل کے مرتکب ہون گے، پس اس کا علاج اگر کچھ ہوسکتا ہی تو وہ یہی کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تاوقتیکہ ادلۂ قطعیہ تاویل کرنے پر مجبور نہ کردین، لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے "خلاف عقل" اور "محال عقلی" کی شرطون سے کچھ کم مبہم ہی؟

پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کرکے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل حل نہین ہوئی، کیونکہ جیسا اوپر گذر گیا ا... ... کی قطعیت کون ثابت کریگا؟ اس کے علاوہ فرض کرو کہ ادلۂ قطعیہ سے یہ ثابت ہوگیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہین ہی، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی یہ ممکن نہین کہ اہل مذہب مطمئن ہوجائین بڑی بات تو یہ ہی کہ خود غزالی مطمئن نہین ہوتے وہ خود "التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" مین ہر چیز کے پانچ وجود قرار دیکر علی الترتیب اون مین سے کسی ایک کے ماننے پر زور دیتے ہین، جس کا دوسرے لفظون مین یہ مطلب ہی کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل قائم نہو تاہم اگر تم اس کے وجود حقیقی کے علاوہ اس کا وجود شبہی یا وجود حسی یا وجود خیالی یا وجود عقلی مان لوگے تو مذہب کی عدالت سے بری ہوجاؤگے، تو اب اس بنا پر اگر بفرض محال ابن رشد یہ کہتا ہی کہ حشر اجساد وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہین یعنے حقیقۃً یہ چیزین واقعی نہین ہین بلکہ محض انکا وجود شبہی ہے،

تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیون مورد الزام بنتا ہی؟

اصل یہ ہی کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہین ہی ورنہ وہ اس قدر ڈانوان ڈول نہوتے لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ تلون طبع فلاسفہ کی بیدینی سے زیادہ مذہب کے لیے خطرہ ہی کیونکہ اس طور پر نہ تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہین اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونون مین تشکیک پیدا ہوجاتی ہی

پس اب آخر مین ہمارے لیے یہ سوال نہایت دشوار ہوجاتا ہی کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح مانکر ہر خلاف عقل بات مین تاویل کرنے لگین یا امام غزالی کی اتباع مین ان خلاف عقل ظاہری عقیدون کو اپنے حال پر چھوڑ دین اس لئے کہ تفصیل تلک الاحوال بلغ مبلغا لا یحتمل لتاقی زمانہ حال مین یہ بہت مشکل ہی کہ عقل کو ان خلاف عقل باتون مین بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گذشتہ زمانہ مین عقل کی طرف سے عام بے پروائی مذہب کی سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیونکہ مذہب کو انسان کی معاشرت پر غلبہ حاصل تھا، لیکن ہمارے زمانہ مین مذہب کا یہ غلبہ بتدریج فنا ہوگیا، جس کا نتیجہ یہ ہی کہ اب عقل کی طرف سے بے پروائی کا قایم رکھنا مشکل ہوگیا ہی، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ مین یہ ہے کہ "یا میرا ساتھ دو اور سائینس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سربلندی اور تفوق حاصل کرو، اور یا میری قوت کے سامنے عجز کا اعتراف کرو اور تہذیب و تمدن کو خیرباد کہکر ہمیشہ کے لیے انحطاط و گمنامی کے قعر مذلت مین اپنے تئین جھونکدو،، ظاہر ہی کہ عقل کے اس ادعاء و تحکم کے سامنے ابن رشد کی یہ پست آواز کہانتک اثر ڈال سکتی ہی کہ "مذہب کے طلسم مین عقل کی مداخلت غیر سودمند اور مضر ہے،،

حقیقت یہ ہی کہ متکلمین کا یہ دعویٰ ہی غلط ہی کہ وہ علم و مذہب مین تطبیق کرا دینگے بلکہ اس سے زیادہ یہ خیال بھی قطعاً لغو ہی کہ مذہب و علم مین تضاد ہی علم اگرچہ عالم کے سربستہ سے سربستہ رازون کے

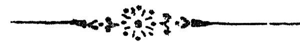
کھولنے کی کوشش کرتا ہی، لیکن آخر مین ایک حد ایسی بھی ہی جس سے آگے بڑھنے کی عقل ہمت نہین کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہی کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لیئے خود مادہ کا اور کوائف نفسانیہ کے لیئے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہی، لیکن اگر یہ پوچھو کہ مادہ و نفس کی حقیقتین کیا ہین تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف مین پس و پیش نہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہی کہ جہان تک اشیاء کے علل قریبہ کا تعلق ہی وہ تمام گرہین کھولتا ہوا چلا جاتا ہی اور جہان عالم کے "مبادی اولیہ" کا سوال آیا بس فوراً عقل بے بس ہو کر رہجاتی ہی، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہانتک بڑھتی چلی جائے وہ مبادی عالم کے حل کرنے مین قاصر ہے، لیکن اب عقل کی حد ختم ہو جانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہی جس کا وظیفہ نظر و فکر نہین ہی بلکہ تاثیر و تاثر ہی یعنے وجدان، جس طرح عقل چیزون کی نسبتون کو دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیاء کے حسن و قبح اور نفرت و رغبت کے اصول دریافت کرتا ہی ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق خارق عادت کی توجیہ تک جاکر رک جائیگا، لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہین کریگا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کرکے محو حیرت بنجائیگا، اور اس طلسمی کارنامہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگے گا،

اصول بالا پیش نظر رکھکر مذہب و فلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہی کہ عقل کا دائرہ اشیاء کی باہمی نسبتون اور اون کے علل و اسباب کا دریافت کرنا ہی، بلا لحاظ اس کے کہ ان اشیاء نے انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہی، اور مذہب کا دائرہ یہ ہی کہ انسان کو ہر چیز کے حسن و قبح سے آگاہ کرے ہر چیز کے خواص و نتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل و عمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق ہو، ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرۂ معلومات مین کوئی اضافہ نہین ہوتا، لیکن اونکا دریافت کرنا عمل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچا لیتا ہی،

پس اس بنا پر مذہب و فلسفہ مین سے کسی کو یہ حق حاصل نہین کہ دوسری سرحد مین قدم رکھے

عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کرسکتی ہی، لیکن نہ اس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ مین رکھے، بلکہ صرف اسلئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد مین طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہی، یعنے دوسرے لفظون مین عقل کو مذہبی اعتقادات کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہین دیا جاسکتا کیونکہ وہ ان وجدانی دلیلون کو سمجھنے سے قاصر ہی جو مذہب اپنے دائرہ مین قائم کرتا ہی، اسی طرح مذہب کو بھی یہ حق حاصل نہین کہ عقل کے دائرہ مین قدم رکھکر عقلی دلیلون پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت مین یہ معروضہ پیش کرنا اشد ضروری ہی کہ وہ عقلی فیصلون پر ناسمجھی سے نکتہ چینی کے علاوہ عقل کی طرف سے بغض کے بیج جو دلون مین بوتا ہی یہ اوس کی شان سے ازحد بعید ہی، مذہب کا دائرہ چونکہ سراسر وجدانی ہی اسلئے اس کی نظر علم وعقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہی کہ یہ اوس کے منافع مین کہان تک سدراہ ہوتے ہین، یہی وجہ ہی کہ جتنے شدید بغض وتعصب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہی بیچاری عقل اسکا عشر عشیر بھی جواب نہین دیسکتی،

غرض ہماری رائے مین ابن رشد اور غزالی دونوں کی بڑی غلطی یہ ہی، کہ پہلے وہ مذہب و عقل مین تصادم فرض کرتے ہین، اس کے بعد اس تصادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہین، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہی کہ خلیج پہلے سے زیادہ کشادہ ہوجاتی ہی، خاصکر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ مین عقل کی سراسر طرفداری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کردیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشون کا طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی مین بھی ناکام رہا،



باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

(۱) ماہیت مادہ و تخلیق عالم ابن رشد کا فلسفہ، ماہیت مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ مین مذہب و فلسفہ کا تصادم، ارسطو کی ایجاد کردہ قوت و فعلیت کی تفریق، وجود کی دو قسمین بالقوہ اور بالفعل، تکوین کی دو حالتین، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق، قدامت و تخلیق عالم کے مسئلہ مین ابن رشد کی تفصیلی رائین، اس مسئلہ کی تفریعات

(۲) نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری، ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدے، طالیس ملطی کے فلسفہ مین یونانیون کے علم الاصنام کا اثر، ارسطو کی تھیوری نفوس فلکیہ کے متعلق، اور اوس کا تعلق یونان کی میتھالوجی سے، نفوس فلکیہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ مین، نظام عالم کی ترتیب و مدارج۔ افلاک کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق، مافوق الفطرت کے دور اور دور عقلیت کے فرق اور اون کے اثرات،

(۳) نفس ناطقہ کا نظریہ رشدی فلسفہ مین۔ ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ مین۔ ارسطو کے فلسفہ مین، روح و نفس کا باہمی فرق، روح حسی اور نفس ناطقہ کا

فرق جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمین فعلی و انفعالی، عقل فعلی و انفعالی کے بابت ارسطو کی مختلف رائین اون کی تطبیق اور اوس پر نقد، نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت ارسطو کے شاگردون کی رائے، اسکندر افرودیسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلے مشائی فلسفہ مین،

(۴) ابن رشد کا علم النفس، عربون کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ کے تین اہم مسئلے،

(۱) وحدت عقل کا مسئلہ، عقل کی پانچ قسمین، اون کی ماہیتون کے بابت ابن رشد اور یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل فعلی و انفعالی کی بحث اور اس مسئلہ مین ابن رشد کا نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص،

(۲) عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ مین اس کی تشریح، ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرایع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات،

(۳) یہ بحث کہ عقل منفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہین، اس مسئلہ مین ارسطو کی خاموشی۔ ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ،

(۵) حیات بعد الممات۔ نفس انفعالی کی فنا پذیری اور نفس فعلی کی ازلیت، اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد الممات کے افسانون کی نسبت ابن رشد کا اظہار خیال، حشر اجساد کا انکار عربی فلسفہ مین، حشر اجساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے خیالات، اعادۂ معدوم کے مسئلہ کا انکار، حشر اجساد کے باب مین ابن رشد کی صریحی عبارتین اور اس باب مین تاویل کا انکار،

(۶) ابن رشد کا علم الاخلاق و علم السیاسۃ، علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سبب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفہ میں، ابن باجہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی حالات، قرون متوسطہ میں ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا انتساب،

(۱)

ماہیت مادہ و تخلیق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہیں، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہے، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہے، البتہ ارسطو کے فلسفہ میں جہاں کہیں ابہام رہ گیا ہے اوس کی وہ تشریح کر دیتا ہے، یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہے ابن رشد وہاں نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہے، لیکن نئی تحقیقات کے سلسلہ میں وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب افلاطونیہ جدیدہ کے مسائل سے مخلوط کر دیتا ہے، بہر حال جہاں تک مبادی اور اصول کا تعلق ہے ابن رشد پکا مشائی اور ارسطو کا مقلد ہے، اس باب میں ہم اوس کے فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہیں[۱]،

[۱] ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہے، کسی مصنف کے خیالات پر اوسی وقت نظر ڈالی جا سکتی ہے جب اوس کی سب کتابیں پیش نظر ہوں، لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اوس کی معمولی کتابیں تک دستیاب نہیں ہوئیں، سب کتابیں بیشتر لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ کے عظیم الشان کتب خانوں کی زیب و زینت بنی ہوئی ہیں، انگلستان میں آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے، میں نے ایک دفعہ [illegible] کوشش کی کہ وہاں سے کچھ اقتباسات حاصل کروں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کا فلسفہ دو مسئلوں پر مبنی ہے قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر مسئلہ پر اسلام کے متکلمین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر مسیحی متکلمین نے اس سے نبرد آزمائی کی،

تخلیق عالم کے مسئلہ میں عقلاء نے ہمیشہ سے تین رائیں اختیار کی ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ عالم ایک مجمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہے، اس ذات نے صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا، بلکہ دنیا میں جتنی چیزیں پیدا ہوتی ہیں اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، اسباب و مسببات محض خیالی ڈھکوسلے ہیں، ورنہ آسمان و زمین سے لیکر معمولی معمولی چیزوں تک کی تخلیق و تشکیل محض اسی ذات کے ارادہ و مشیت سے ہوتی ہے، وہ عالم الکل اور غیب داں ہے، اوس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت اٹل ہے، یہ اہل ادیان اور متکلمین کی رائے ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لیکن آخر الامر یہ معلوم کر کے سخت افسوس ہوا کہ یہ سارا ذخیرہ عبرانی میں منتقل شدہ ہے اور اسلئے اون کی علمی دسترس سے باہر ہے، صرف ایک چھوٹی سی کتاب، ما بعد الطبیعۃ کے نام سے مصر میں چھپی ہے اور اس کے علاوہ تہافت التہافت میں فلسفہ کے مسائل پر کچھ لکھ رہیں ہیں، پس مواد کے فقدان کی حالت میں اسکے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ یورپ کے مستشرقین کی تصنیفات کی جانب رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یورپ و جرمن اور فرنچ میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، لیکن ان میں تین کتابیں نہایت مشہور ہیں ایک پروفیسر منک کی کتاب "تطبیق فلسفۂ عرب و یہود"، دوسری رینان کی "ابن رشد اور ابن رشد کا فلسفہ" اور تیسری مولر کی "ابن رشد اور اوس کے فلسفہ کے مبادی و علم"، پروفیسر منک خود یہودی ہے اور ابن رشد اور اوس کے یہودی شارحین کی کتابوں کا حافظ ہے، رینان اور مولر نے متعدد کتب خانوں کے قلمی نسخوں کی مدد سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اسکے علاوہ اوس موضوع پر قلم اٹھاتے وقت یہ بھی نہایت زیرکی (صرف وہما) کر خود ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اس رسالہ میں مواد سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں وہ تین کے صفحات سے نقل کر کے جا لئے ہیں جن جن مقامات (میں) خود ابن رشد کی کتابوں سے اقتباسات فراہم کئے جا سکے وہاں خود اوسی کا حوالہ دیا گیا ہے، اور جہاں فقدان اور بعد ان مواد کی تاریکی چھائی ہوئی ہے وہاں رینان، منسٹر مولر، پروفیسر منک کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے،

بلکہ اس نے مادہ کو تشکل اور دی صورت کردیا ہے اور اسی کا نام تخلیق ہے، عالم کی تمام چیزیں قانون علیت کی تابع ہیں اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی میں انجام پاتے ہیں، کسی بھی چیز کی پیدائش کے وقت خدا کو دخل دینا نہیں پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی میں پیدائش کا سلسلہ برابر جاری ہے، اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس فرق نے دو مساوی وجود تسلیم کر لیئے ہیں ایک مادہ جو اپنی تخلیق میں کسی سبب کا محتاج نہیں اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادہ کو حرکت میں لاتا ہے اور از خود علت سے بے نیاز ہے،

تیسرے گروہ نے محرک کی شق کو بالکل اڑا دیا، یعنی یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج نہیں، اسی طرح تشکیل و حرکت میں بھی علت سے بے نیاز ہے، حرکت دائمی اسکا خاصہ ہے اور اسی سے تشکلیں اور صورتیں پیدا ہوتی ہیں، یہ مادہ پرست طبعیین کا خیال ہے،

بہر حال مذہب کے مقابلہ میں فلسفہ کے تمام فریق اس بات میں متفق ہیں کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ایسی ہستی ہے جو کم از کم اپنے وجود میں خالق سے بالکل بے نیاز ہے، اسی مقام پر آکر فلسفہ کا مذہب سے تصادم ہوتا ہے، کیونکہ مادہ کو وجود میں علت العلل سے بے نیاز ماننے کا مطلب اسکے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ خالق عالم کا وجود بیکار محض اور معطل تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکیل و حرکت تو یہ جیسا کہ طبعیین کا خیال ہے خود مادہ سے منتج مانی جا سکتی ہے، محرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہے، اگر یہ کہا جائے کہ مادہ بے شعور ہے اور تشکیل و تحریک کسی ذی شعور عقل کا کام ہے تو خود مادہ ہی کو ہم عقل کیوں نہ تسلیم کر لیں، یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں متکلمین کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہے اور یہی سبب ہے کہ اس بحث میں بھی حالیا اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہے،

ارسطو کے پیشتر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور

انھیں کو اصل کائنات سمجھتے تھے لیکن یہ چیزیں بذاتہ متغیر اور فنا پذیر ہیں، ان سے عالم کے مبادی کا پتہ نہیں لگ سکتا، لہذا ارسطو نے نہایت دقت نظر سے یہ بات ایجاد کی کہ وجود کی دو قسمیں ہیں وجود بالفعل اور وجود بالقوہ، وجود بالقوہ سے مراد وہ استعداد و صلاحیت ہے جو وجود بالفعل سے مقدم ہوتی ہے،[1] ارسطو کا یہ کلیہ ایک مشاہدہ پر مبنی ہے،

فرض کرو ہم آگ کو حار کہتے ہیں، کیونکہ اس سے حرارت صادر ہوتی ہے اور یہی آگ بالواسطہ یا بلا واسطہ بارد بھی بنجاتی ہے یعنی اس میں برودت پیدا ہو جاتی ہے، تو کیا ان دو متضاد حالتوں کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آگ بالفعل ان دو متضاد کیفیتوں کی حامل یعنی بارد و حار دونوں ہے، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اسلئے معلوم ہوا کہ آگ میں دو قوتیں ہیں ایک فاعلہ دوسری منفعلہ، یا ایک بالقوۃ اور دوسری بالفعل یعنی ایک استعداد اور دوسری فعلیت، حرارت جو اس سے اس وقت صادر ہو رہی ہے وہ بالفعل ہے اور برودت کی جو صلاحیت اس میں ہے وہ بالقوۃ ہے، قوت فاعلہ کو وہ صورت کہتا ہے، اور قوت منفعلہ کو مادہ،[2]

مادہ کے متعدد مدارج ہیں کائنات کے اندرونی سلسلہ میں مواد بعدہ کا سلسلہ جاری ہے جس کی انتہا مادۂ اولیٰ یعنے ہیولیٰ پر ہوتی ہے، مادہ اور صورت دونوں الگ الگ نہیں پائے جا سکتے، مادہ صورت کا محتاج ہے اور صورت مادہ[3] کی، صورت یعنی وجود بالفعل، مادہ یعنی وجود بالقوہ، پر بالزمان اور بالذات دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتی ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے ظاہر ہے کہ پیدا ہونے والے درخت پر بالزمان مقدم ہے لیکن بعض حیثیتوں سے مادہ بھی صورت پر بالزمان مقدم ہوتا ہے، مثلاً پیدا ہونے والے درخت کی استعداد وجود اس درخت سے مقدم ہوتی ہے،[4]

مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، یعنے عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں، البتہ ان سے ملکر جو

---

[1] مابعد الطبیعہ ارسطو کتاب نہم باب اول، [2] ایضاً کتاب دوازدہم باب دوم، [3] ایضاً کتاب ہفتم باب ہشتم، [4] ایضاً کتاب نہم باب ہشتم،

جزئی ہیں، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمرو بکر وغیرہ) وہ مخلوق ہیں، شئی کا لاشئی سے پیدا ہونا محال ہے، یہی وجہ ہے کہ شئی کے وجود کے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اسی پر صورتوں کا توارد ہوتا رہتا ہے،[1]

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہے کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہے، اور یہ کم و بیش ہر چیز میں وجود کے پیشتر بھی پائی جاتی ہے، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ازلی اور غیر مخلوق ہوگا لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چونکہ مادہ کے لیئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں متشکل ہو، اسلیئے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت میں نہیں رہ سکتی، بلکہ فعلیت میں وہ ضرور آئیگی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہے، گویا عالم ازل سے حرکت کی حالت میں ہے اور حیات کا منشا ہی حرکت ہے، حرکت یا تکوین کی چار علتیں ہوتی ہیں، علت مادی، علت صوری، علت غائی، اور علت فاعلی، لیکن ان میں علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت پیدا نہیں ہوسکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگاتار علت و معلول کے مجموعہ کا نام ہے جس کی انتہا خالق کل پر ہوتی ہے، درمیان کی علتیں ایک حد تک ناقص ہیں، کیونکہ ان میں قوت و استعداد یعنے مادہ کا بھی شائبہ پایا جاتا ہے، بخلاف خالق عالم کے وہ فعل ہی فعل ہے، قوت کا شائبہ تک، اس میں نہیں پایا جاتا، وہ فعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، ذی حیات، کامل، غیر متحرک، اور خارج از عالم ہے،[2]

صانع عالم اور غیر صانع طبعی کی حالت تکوین و تخلیق میں بعض حیثیتوں سے مختلف ہے، مادہ کی دونوں کو احتیاج ہوتی ہے، لیکن صانع غیر طبعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہے، یعنی جب تک مشق و تمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے میں نہیں پیدا کر لیتا ہے اوس وقت تک اس سے تکوین کا ظہور نہیں ہو سکتا، بخلاف صانع طبعی کے کہ وہ چونکہ فعل محض ہے یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ صانع غیر طبعی مصنوعات پر بالزمان اور بالنسبتہ دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتا ہے لیکن

---

[1] مابعد الطبیعۃ ارسطو صفحہ ۱۳۵ و ۲۳۹، [2] ایضاً صفحہ ۲۴۵ و ۲۵،

صانع طبعی صرف بالسببیۃ مقدم ہوتا ہے اور زمانا وہ اپنے مصنوع کا ہمعصر ہوتا ہے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہے، یعنے اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہے، اور اگر فرض کرو کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانیات میں سے ہیں، پس یہ تقدم یا تو زمانہ میں ہوگا یا زمانہ میں نہ ہوگا، اگر زمانہ میں نہ تقدم نہیں ہے تو اس سے صریحًا لازم آگیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہیں، اور اگر دوسری شق اختیار کرو، یعنے یہ کہ زمانہ میں اس کو تقدم زمانی حاصل ہے تو پھر یا تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑیگا اور یا ہم اس دوسرے زمانہ میں اگلے سوالات عائد کرینگے، غرض اگر ہم یہ مان لیں کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلولات پر تقدم زمانی حاصل ہے تو بعض ایسے شکوک پیدا ہوں گے جن کا جواب ناممکن ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق و ازلی ہیں، یعنی خالق عالم بالسببیۃ ان سے مقدم ہے، لیکن زمانًا دونوں خالق عالم کے ہمعصر ہیں[1]،

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اسلیئے کہ اہل ادیان کی جانب سے اوس کے مقابلہ میں ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج میں اوس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب ہوگا تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ مادہ اور صورت سے ملکر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائیگی، پھر یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہو، باقی رہا تقدم بالسببیۃ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہے، ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہاں اور خارجی آثار ہوتے ہیں ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہیئے کہ فاعل (بحیثیت فاعل) مفعول (بحیثیت مفعول) پر بالزمان مقدم ہو،

ابن رشد نے ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعۃ کے بارھویں باب کی شرح میں اس مسئلہ پر نہایت

[1] "ما بعد الطبیعہ" ابن رشد مقالہ ۱۲ الم، دراسعہ،

وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

"تخلیق عالم کے مسئلہ میں فلاسفہ کے اصولاً دو متضاد رائیں قائم ہیں، ایک فریق تخلیق کا انکار کرتا اور قائلین ارتقا کی ہمہ گیری کا مدعی ہے، اور دوسرے فریق کو ارتقا سے انکار اور ابداع تخلیق پر اصرار ہے، قائلین ارتقا کا خیال یہ ہے کہ تخلیق کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں ہے منتشر ذرات مجتمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں علت فاعلی کا فعل صرف اسقدر رہ جائیگا کہ ذرات مادی کو متشکل کر کے ان میں باہم انضمام پیدا کر دے، یعنی گویا اب اس حالت میں فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اس کی حیثیت گر گئی، اور محض محرک کے درجہ پر رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے مؤیدین کا خیال یہ ہے کہ خالق عالم نے بدون مادے کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہے، یہ ہمارے متکلمین اور مسیحی فلاسفہ کی رائے ہے، چنانچہ مسیحی متکلم جان فیلوپون کہتا ہے کہ متنائیہ استعداد و قوت کے جو قائل ہیں تو یہ استعداد خود موجودات میں نہیں ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم میں ہوتی ہے جس نے اس طرح طرح کی چیزیں پیدا کیا کرتا ہے،

ان دو نظریوں کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہیں جن میں کم و بیش ان دونوں خیالوں میں سے کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہے، مثلاً اس سنتا گو قائلین ارتقا سے اس بات میں متفق ہے کہ تخلیق محض مادہ کی تشکیل و تصویر کا نام ہے، لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ میں اس کو ارسطو سے اختلاف ہے، ارسطو قائل ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، لیکن اس سنتا مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہے، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے واہب الصور رکھا ہے، گویا اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و تاثر کا نام ہے، یعنی تخلیق و فعل کی مطلق اس میں صلاحیت نہیں، اس کے مقابل تامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ بعض

عالموں میں خود مادہ بھی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، تیسرا مذہب ارسطو کا ہے، اس کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ خالق نہ محض مادہ کا خالق ہے اور نہ محض صورت کا، بلکہ ان دونوں سے مل کر جو چیزیں بنتی ہیں، ان کا خالق ہے، یعنی مادہ میں حرکت پیدا کرکے اس کی شکل اور صورت وہ اس حد تک بدل دیتا ہے کہ جو استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے، وہ فعلیت میں آجاتی ہے، پس محض یہی خالق کا فعل ہے، تو اس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنے یہ ہوئے کہ مادہ کو حرکت دیکر قوت سے فعل میں لے آنا، یعنے محض تحریک تخلیق کی حقیقت ہے، لیکن حرکت بدون حرارت کے نہیں پیدا ہو سکتی ہے، اس لئے کہ کرۂ آبی و ارضی میں جو حرارت پنہاں ہے، اس سے رنگ برنگ نباتات وحیوانات کی پیدائش ہوتی رہتی ہے، قدرت کے یہ تمام افعال نظم و ترتیب کے ساتھ انجام پاتے ہیں جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کوئی عقل کامل اس کی رہنمائی کر رہی ہے، حالانکہ طبیعت حس و شعور سے مطلق بے بہرہ ہے، حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم صور و اشکال کا خالق نہیں ہے، اور اگر ہم اس کو ان کا خالق مانیں تو یہ ماننا پڑیگا کہ شئی کا وجود لاشئے سے ہو گیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے کہ وہ صورتوں کو مخلوق مانتا ہے، اور ہمارے متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ وہ شئے کو لاشئے سے موجود مانتے ہیں،

یہی غلط اصل یعنی لاشئے سے شئے کا موجود ہونا تسلیم کرکے ہمارے متکلمین نے خالق عالم کو ایک ایسا مطلق الاختیار فاعل فرض کر لیا جو بیک وقت متضاد و متنافی اشیاء پیدا کیا کرتا ہے، اس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی میں سیلان و رطوبت کی قابلیت ہے جتنی چیزیں ہیں، وہ اپنے اپنے فعل میں خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہیں، مزید براں ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان ایک ڈھیلا جس وقت اوپر کو پھینکتا ہے تو یہ فعل اس کے اعضاء و جوارح انجام نہیں دیتے، بلکہ خالق عالم اس کا موجد و محرک ہوتا ہے، گویا اس طرح ان لوگوں نے انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کر دی"[1]

[1] "تلخیص مابعد الطبیعہ" ابن رشد،

دوسرے مقام پر لکھتا ہی،

"تخلیق محض تحریک کا نام ہی، لیکن حرکت کے لیئے ایک محرک کا وجود ضروری ہی یہی محرک جو محض استعداد و قوت کے درجہ میں ہی اسیکا نام مادّہ اولیٰ ہی جس میں ہر طرح کی صورتیں سمائی جاسکتی ہیں، گو یہ خود اپنے مرتبۂ ذات میں ہر قسم کے صور و اشکال سے مطلق عریاں رہتا ہے، اس کی کوئی مستقل تعریف نہیں کیجا سکتی، وہ محض استعداد و قوت کا نام ہی، یہی سبب ہی کہ عالم قدیم و ازلی ہی، کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود کے بغیر استعداد و قوت کے درجہ میں تھیں، لاشئے سے شئے کا وجود نہیں ہو سکتا۔[1]"

ایک مقام پر لکھتا ہی،

"مادہ مطلق غیر مخلوق اور نا قابل فنا ہی، عالم میں پیدائش کا غیر متناہی سلسلہ جاری ہی، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہی وہ فعلیت میں ضرور آتی ہی، ورنہ عالم میں بعض چیزوں کو غیر فاعل بھی ماننا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہیں ہوتی، بلکہ حرکت ازلی و دائمی ہی، اس کا فاعل سکون نہیں ہی بلکہ جو اسے حرکت جو ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں، زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قایم ہی، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہیں انھیں سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں، اگر عالم ایک بیجان مشین کی طرح ساکن ہو جائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی نکل جائیگا، حالت خواب میں ہم زمانہ کا اندازہ اسے دماغ و خیل کی حرکتوں سے کرتے ہیں اور جب خواب سر میں ہم غافل ہو جاتے ہیں تو اوس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہی، غرض یہ حرکت ہی کا کرشمہ ہی جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں،

---

[1] "لمعات" ابن رشد، منقول از بیان،

اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے اور اس کا وجود بھی نہ ہوتا یعنی دنیا میں کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی[1]"

خدا یا علت العلل اس معنے میں مختار و با ارادہ نہیں ہے جس معنے میں متکلمین اسے با اختیار مانتے ہیں، عالم کی پیدائش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوتی ہے، چونکہ وہ خود خیر و جود محض تھا اسلئے وہ مجبور تھا کہ عالم کو وجود میں لائے، وہ علم رکھتا ہے لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً بے بہرہ ہے، جزئیات کے تغیرات سے وہ محل حوادث ہو جائیگا، ناممکنات پر اس کو قدرت حاصل نہیں، اس سے صرف جود اور خیر کا صدور ہو سکتا ہے، شر و فساد اس کا فعل نہیں ہیں، لیکن دنیا میں خیر کے پہلو بہ پہلو شر کا جو وجود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں جو انحلال و فساد کی قابلیت موجود ہے بالفاظ دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہیں، موجودات چونکہ دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں اسلئے ان میں قدرتاً اس بات کی صلاحیت موجود رہتی ہے کہ کسی وقت معین پر ان کے اجزاء پراگندہ و منتشر ہو جائیں یہی چیز فساد و شر کا باعث ہوتی ہے، ورنہ خدا کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ بنی رہے[2]"



[1] "طبعات" ابن رشد منقول از رینان، ص۵۲ [2] ما بعد الطبیعۃ ابن رشد مقالہ رابعہ،

(۲)

نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری

انسان کے دور جہالت کے عقیدے دور تمدن کے عقیدوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، دور جہالت میں جب وہ کائنات کے عجیب وغریب مظاہر، نیلگوں آسمانوں، سربفلک پہاڑوں، پھیلی اور کشادہ زمینوں، بھیانک سمندروں، چمکتے ستاروں، اور روشن آفتاب وماہتاب پر نگاہ ڈالتا ہے تو اوس وقت سب سے پہلے جو خیالات اوسکے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہوتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرئی روحیں کارفرما ہیں، گذشتہ زمانہ کی تمام قوموں کا بالعموم یہ خیال تھا کہ ان غیر مرئی روحوں کا مسکن زمین سے کسی بلند تر مقام اور تابندہ آسمانوں پر ہے، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قوموں میں مسلم رہ چکے ہیں، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤں کا مسکن ہے، بہشت بھی آسمانوں پر واقع ہے، البتہ جہنم زمین کے اندرونی زیریں حصہ میں ہے، دنیا میں صرف ایک خطۂ یونان پر آدمیوں کی آبادی ہے، ورنہ سارے جہان میں طرح طرح کی مضرت رساں مخلوق بستی ہے، جو انسان سے عداوت اور دشمنی رکھتی ہے، یونان کی سرزمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور دنیا کے تمام دریا اسی سمندر میں آکر گرتے ہیں،

یونان میں سب سے پہلے آیونک فلاسفی کا ظہور ہوا جس کا بانی طالیس ملطی تھا، اس کا خیال تھا کہ پانی سے تمام چیزوں کی پیدائش ہوئی ہے، سورج اور ستاروں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ان میں ایک غیر مرئی روح حلول کئے ہوئے ہے، اور یہ زندہ اجسام ہیں، عنصر اور مقناطیس کو بھی وہ اس بنا پر کہ اون میں حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہے زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اوس کے نزدیک چاروں طرف مضرت رساں مخلوق سے بسی ہوئی ہے، غرض طالیس کا فلسفہ سرتاپا یونانیوں کے جاہلانہ توہمات سے پر تھا،

طالیس ملطی سے لیکر ارسطو تک یونان میں جتنے فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیوں کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنا قرار دیکر فلسفہ کو علم الاصنام سے جدا کیا، افلاک اور اجرام علویہ کے متعلق (جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے) آیونک فلاسفی میں یہ تسلیم کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہیں اور ان میں غیر مرئی روحیں حلول کئے ہوئے ہیں لیکن ارسطو کے دماغ کے لئے غیر مرئی روح کا تخیل ناقابل فہم تھا، درحقیقت میں ارسطو کو روح کی اس ماہیت ہی سے اختلاف تھا جو اگلے یونانیوں کے ذہنوں میں تھی، نفوس فلکیہ اور اجرام علویہ کے بابت ارسطو کی تھیوری کا خلاصہ حسب ذیل ہے

"جوہر کی تین قسمیں ہیں محسوسات حادثہ، محسوسات قدیمہ، اور جوہر غیر متحرک، ان میں سے اول الذکر دو جوہر طبیعات سے تعلق رکھتے ہیں، اور تیسرا محض مابعد الطبیعاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور زمانہ دونوں قدیم ہیں، اس قسم کی حرکتیں نہیں بلکہ صرف حرکت ایک ہی اور اس میں بھی صرف حرکت دوری لیکن حرکت خود قائم بالذات نہیں بلکہ محسوسات قدیمہ اس کے حامل ہوتے ہیں، محسوسات قدیمہ اس لئے کہ حرکت قدیم ہے اور اس کا تعلق محسوسات حادثہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کئی ایک ہیں یعنی سیارگان جو علی الدوام دوری حرکت کر رہے ہیں اور ان کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہے، پس چونکہ ہر متحرک کے لئے ایک محرک اور متحرک قدیم کے لئے محرک قدیم ہونا ضروری ہے، پھر ایک محرک سے ایک ہی حرکت صادر ہو سکتی ہے لہذا ان تمام حرکتوں کے لئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے، ان میں سے پہلا محرک سارے عالم کا محرک ہے اور وہی علت العلل ہے، لیکن اگر ان حرکات دائمیہ کیلئے محرکات قدیمہ کا وجود تسلیم کیا جائے تو یونانیوں کے قومی عقائد کے موجب یہ ماننا پڑیگا کہ عالم ظلمت و تاریکی سے وجود میں آیا ہے، اور نالاشئے سے شئے کا وجود ماننا پڑیگا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر ہے کہ آسمانوں اور سیاروں کی ہیں جو دوری حرکت کر رہے ہیں اور یہ صرف محض تخیل نہیں ہے بلکہ مشاہدہ ہے؛

اس سارا افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتوں میں قدیم وازلی ہیں اور ان کے محرکات یعنے ان کے نفوس بھی قدیم ہیں[1]"

نفوس فلکیہ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان ہے جس میں اس نے گو فلسفہ کو یونانیوں کے توہمات سے پاک کر لیا ہے تاہم اب بھی اس بیان میں توہمات کی جھلک صاف نظر آرہی ہے سیاروں کی حرکتیں اور ان کے نفوس، وہی اگلے یونانیوں کے معبود دیوتا ہیں جن میں سے ہر ایک کا خاص چیزوں سے تعلق تھا، مثلاً مریخ جنگ کا دیوتا اور زہرہ حسن وجمال کی دیوی،

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کر کے وضاحت سے تحریر کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے،

"کائنات کا باہمی ربط ونظام وبیادی حکوموں کے انتظامات سے مشابہ ہے جہاں تمام اعمال بادشاہ کے فرمان کے موجب صادر ہوتے ہیں، لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات سے راہ راست نہیں ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال حکومت ان کو انجام دیتے ہیں، خدا نے اس ربط ونظام کو قرآن میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے کہ واوحیٰ فی کل سماء امرھا یعنے خدا نے آسمانوں کو احکام کی وحی کی[2]"

علت العلل سے ان افلاک کا تعلق یہ ہے کہ،

"وہ علت العلل کے حکم کے تابع ہیں اور ان کی ہستی کا بجز اس کے کوئی مطلب نہیں کہ علت العلل کی اطاعت و فرمانبرداری کریں، لہذا خود ان کی ہستی بھی علت العلل سے وابستہ ہے قرآن میں بعینہ ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہے وَمَا مِنَّا اِلَّا لَہٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ یعنے دنیا کی ہر چیز ایک متعین مقام ودرجہ میں ہم سے وابستہ ہے[3]"

کوئی معدوم محض بدوں کسی موجود بالفعل کے توسط کے حالت وجود میں منتقل نہیں ہو سکتا اور یہ

---

[1] مابعد الطبیعہ" ارسطو کتاب دوازدہم باب ہشتم و ہفتم و ششم [2] تہافت التہافت صفحہ ۴۹ [3] ایضاً صفحہ ۹۰،

ممکن ہے کہ علل و اسباب کا سلسلہ الیٰ غیر النہایۃ جاری رہے، بلا شبہہ عالم کے اندرونی حصہ میں یہ سلسلہ کسی وقت نہیں رُکتا، پانی بادلوں سے گرتا ہے، بادل بخارات لطیفہ سے بنتے ہیں اور خود پانی ابخروں کو پیدا کرتا ہے، علیٰ ہذا درخت درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ہمارے وہم و خیال کے لحاظ سے غیر منتہی ہے لیکن اس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہئیے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولیٰ ہر حیثیت سے واحد بسیط ہے، کثرت صرف عالم میں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کثرت کا کیا باعث ہے، انکساغورس کہتا ہے کہ اِس کا باعث مادہ ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ کثرت آلات اِس کا باعث ہے، اور بعضے کہتے ہیں کہ علل متوسطہ اسکا باعث ہیں، افلاطون کا یہی خیال ہے، اسفل سے اعلیٰ کے جانب جس قدر ترقی ہوتی جاتی ہے کثرت و ترکیب کا اثر زائل ہوتا جاتا ہے اور وحدت و بساطت زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے، عالم اسفل میں جو کثرت ہے وہ ہیولیٰ اور صورت اور اجرام سماویہ اور دیگر علل قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے ہے، مگر اجرام علویہ میں صرف اون کے محرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اسلئے کمیت و کیفیت میں وہ اسفل کی کثرت سے مختلف ہے، لیکن آخر میں یہ کثرت بالکل زائل ہوگئی ہے اور فلک اول کا فاعل ایک احدی ذات ہے جو غیر متجزی و بسیط ہے ارسطو کی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے اس سے صرف ایک جسم کا صدور ہوا ہے اور وہ فلک اول کی حرکت ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ عرب فلاسفہ یعنے ابن سینا اور فارابی کی یہ غلطی ہے کہ وہ علت اولیٰ کو فلک اول کا محرک نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک اون کے نزدیک اور ہے جو علت اولیٰ کا معلول ہے، عرب فلاسفہ میں ابن رشد کے سوا تمام فلسفی اِس بارے میں ارسطو سے مختلف الرائے ہیں،

اجرام علویہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں کیونکہ یہ جسم سفلی کی خاصیت ہے اور اجرام علو اجسام سفلیہ سے اشرف ہیں، اجرام علویہ کا بعد غیر متناہی ہے، حرکت انکا خاصہ لازمہ ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی کوکب ان سے ٹکرا جائے تب بھی ان کی حرکت میں فرق نہ آئیگا، اور اگر کبھی ان کی حرکت بند ہو جائے تو دوبارہ اون میں حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، کارخانہ حیات ان کی حرکات مستدیرہ کی بدولت

مستمر اور قائم ہے، اس کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ درہم برہم ہو جائے،

آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مطلقہ غیر حیہ سے اشرف ہیں، وہ ایک جاندار ہستی بھی ہیں،
ان کے ویسے ہی قوائے و اعضاء ہیں جیسے انسان کے ہیں، ابن رشد یہ مسئلہ اس طرح ثابت
کرتا ہے کہ دیکھو آسمانوں اور سیاروں سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہیں، ایک آفتاب
ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہیں، آفتاب ہی کی حرکت سے چاروں فصلیں پیدا
ہوتی ہیں، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشو و نما پاتے ہیں، وہ جب جنوب کی سمت ہوتا ہے تو اتر سمت
ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں چلتی ہیں اور بارش ہوتی ہے، اور اس کے برعکس جنوب سمت بارش کم ہوتی ہے،
علیٰ ہذا القیاس، اس کی حرکات قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم میں ہوتے ہیں،
یہی حال قمر اور دیگر سیاروں کا ہے اور اس سے بڑھکر فلک اول کی حرکت ہے جس سے دن اور رات
پیدا ہوتے ہیں، غرض اجرام علویہ میں سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب، اونکی حرکتیں متعین
اور حرکتوں کی سمتیں معلوم، اور خاص خاص اغراض معین ہیں، تو جبکہ ہم ذرا ذرا سے رینگنے والے کیڑوں کو
دیکھتے ہیں جن میں زندگی ہوتی ہے مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے اون کی زندگی عبث ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ
اجرام علویہ جیسے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم
کس طرح مردہ اور بیجان ہو سکتے ہیں اور اگر آسمان ہی بیجان ہوں تو دنیا میں کون چیز جاندار ہوگی،

لیکن جانداری کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمارے ایسے اون کے اعضاء اور جوارح ہیں بلکہ یہ کہ
ہماری طرح اون میں بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہے، یہ روحیں علی الترتیب افلاک کی حرکتوں اور
اون کے افعال کی علل و فاعل ہیں اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ اون کے اعمال کا محرک ہوتا ہے،
بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی بدایت اون کے عمل کی غرض ہوتی ہے، ان کا نفس ناطقہ
کبھی نہیں تھکتا اور نہ انسان کی طرح اُن میں بصارت و سماعت و احساس کی قابلیت ہے ابن سینا کا

خیال ہو کہ افلاک قوت تخیلہ کے بھی حامل ہیں، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہو، افلاک اپنی ذات کے بھی مدرک ہیں اور عالم میں جو کچھ گذرتا ہو' اوس کا بھی اون کو علم ہوتا ہو،

عرب فلاسفہ کی اصطلاح میں نفوس فلکیہ ہی ملائکہ ہیں اور وحی و الہام اور رویائے صادقہ وغیرہ انھیں نفوس فلکیہ کے جانب سے ہوتے ہیں، مگر ابن رشد ان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہو، اوسکا خیال ہو کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہیں،

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیوں کے علم الاصنام سے کچھ زیادہ مافوقیت نہیں، یونان کے علم الاصنام کی طرح اس میں بھی غیر مرئی روحیں تسلیم کی گئی ہیں، البتہ اس کی ترتیب میں حسن سلیقگی کا زیادہ لحاظ کیا گیا ہو، اور یہ حسن سلیقگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہوگئی ہو کہ اس کی ترتیب میں سامی اقوام کے مذہبی حالات کا میل ہوگیا ہو، یہی سبب ہو کہ عرب فلسفہ میں آکر ارسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے، تصور کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ کا یہ نظریہ ارسطو کے نظریہ سے بدرجہا فائق ہو، ارسطو کے نظریہ میں تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت سست اور پست ہے، بخلاف عربی فلسفہ کے کہ اس میں یہ تمام خامیاں رفع کردی گئی ہیں اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مدارج علی التسلسل جڑے ہوئے نظر آتے ہیں، فلسفہ نے عالم کے سربستہ رازوں کو غیر مرئی روحوں اور غیر محسوس مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہو' اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہو کہ محسوسات کی دنیا میں تعدد اسقدر ساری ہو کہ اون کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا، جبتک محسوسات کی دنیا سے آنکھ بند کرکے غیر محسوسات کی دنیا میں مبادی کی تلاش نہ کیجائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ قدمار کی طرح انسان ظلمت دور اور حیرت و تشر کے حال میں پھنس کر رہجائیگا اور معلولات کثیرہ کی علتوں کا راز نہ کھل سکیگا، ابن رشد کہتا ہو کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو ہر عامی سے عامی بھی کرلیتا ہو، اگر ہم نے حقائق اصلیہ کا ادراک نہ کیا تو علم و تعلیم کا ثمرہ کیا نکلا،

[illegible]

محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہے، لیکن ایک متمدن انسان کی نظر میں جو حیثیت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہے، وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے جو ایک وحشی کی نگاہ میں ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہے تو اوس کو اون میں جذبۂ انتقام رکھنے والی روحوں کا جلوہ نظر آتا ہے، لیکن جب ایک متمدن انھیں مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہے تو یہ دیو دفعۃً نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہیں، اور وہ بجائے ان غیر محسوس روحوں کے اپنے ذہن میں چند اصول قایم کرتا ہے جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لیے کافی خیال کرتا ہے، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہے کہ آسمان و زمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قایم کیے ہوئے ہے تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینگ پر قایم ہے، اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن میں یہ آتی ہے کہ آسمان و زمین دونوں ایک قانون قدرت کے ماتحت ہیں جس کا نام قانون جذب و کشش ہے، ابتدائے دور تمدن میں انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے، اور جتنی جتنی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اسیقدر ما فوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور ما بعد الطبیعاتی اصول و نظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آ گیا،

یہی وجہ ہے کہ افلاک و اجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ ان خیالات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو قدما ان کے بابت قایم کرتے تھے، زمانۂ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ میں جو بات مابہ الفصل ہے وہ یہی ہے کہ قدما کے افکار و خیالات پر ما فوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آجکل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہے، اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ کے لیے مادیت آمیز

روحوں کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور میں حوادث عالم کی توجیہ چند مابعد الطبیعاتی اصول کی بنا پر کیجاتی ہے، اگلے زمانہ میں انسان پر تمثیل پرستی کا رنگ اتنا غالب تھا کہ ہستی اور ذات و تشخص لازم و ملزوم خیال کیئے جاتے تھے، لیکن اس کے برعکس زمانہ حال کے فلسفہ کو ہستی کا اقرار ہے اور ذات و تشخص کا انکار، اگلے زمانہ میں تشخص پرستی انسان کے عقائد کا جز و اعظم تھی لیکن اب قانون قدرت کے مجموعی نظام کے خیال نے تشخص پرستی کی جگہ حاصل کر لی ہے، غرض اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ دور میں مافوق الفطرت کا خیال دلوں سے بالکل نکل گیا ہے اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت کے ماتحت خیال کیئے جاتے ہیں، بے شبہہ اگلے زمانہ کی تمثیل پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونوں کی حقیقت گو ایک مابعد الطبیعاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہیں اور اس لحاظ سے دونوں عقیدوں کی حالت یکساں ہے کہ دونوں انسان کو محسوسات کی دلفریبیوں سے نکال کر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ میں پھینکدیتے ہیں، تاہم ان میں بہت بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر پڑتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ انسان حوادث عالم کے علل قریبہ تک کا پتہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ جتنی باتیں انسان کی نگاہ کے سامنے سے گذرتی ہیں، وہ غیر محسوس روحوں کا کرشمۂ عمل ہوتی ہیں، گویا اس طرح علم کا دروازہ انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہے اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ مضرات سے محفوظ رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکالکر ان غیر مرئی روحوں کے قبضۂ اقتدار میں اپنے تئیں دیدے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سربستہ راز ہے، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ میں یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحوں کے کرشمۂ عمل ہیں تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کیلئے دریافت طلب کونسی بات رہجائیگی، بخلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے تخیل کی بنا پر کی جاتی ہے، تو انسان کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اس کے دل میں طرح طرح کے

سوالات پیدا ہوتے ہیں اور وہ برابر تمام حوادث عالم کو ایک سلک میں منسلک کرتا چلا جاتا ہے جس کی ہر لڑی ایک دوسرے میں پروئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتیں اور تعلقات معلوم ہو جاتے ہیں جو علاوہ اس کے ما فوق الفطرت کے تخیل میں نا قابل حصول تھے، ان کی بنا پر جلب منافع اور دفع مضرات میں بھی انسان کو سہولت ہوتی ہے،

(۴۳)

نفس ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ میں

ابن رشد کا علم النفس سمجھنے کے لئے ارسطو کے علم النفس سے واقفیت ضروری ہے اور ارسطو کا علم النفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفۂ یونان کا علم النفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہے، قدیم یونانی فلاسفہ میں سے ایپیکورس، لیوکریٹس، انکساغورس، امباذقلس، دیماکریٹس، اور افلاطون، نے ماہیت روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہے، ان میں سے بعض مادہ پرست ہیں مثلاً ایپیکورس اور امباذقلس، اور بعض روح اور مادہ کو دو جدا جدا نوعیں قرار دیتے ہیں مثلاً انکساغورس اور افلاطون،

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح کی دو حقیقتیں ہیں جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، یعنے تصور و تعقل اور از خود بلا مدد غیرے حرکت کرتے رہنا، الکیمون کہتا ہے کہ روح دائمی حرکت میں رہتی ہے اور اجرام علویہ کے مانند وہ بھی قدیم و ابدی ہے، ہیرکلیٹس کا خیال ہے کہ روح جملہ عناصر سے اشرف و لطیف ہے اور اسی بنا پر اس میں ہر قسم کی تغیر پذیر اشیاء کے جاننے کی قدرت پائی جاتی ہے، ڈایوجینیس کی رائے ہے کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہے جس میں

لطافت اور تمام چیزوں کے علم کی قوت ہی، دیمقراطیس روح اور مادیت کو مماثل قرار دیتا ہی، صرف فرق یہ ہو کہ روح ہمیشہ حرکت میں رہتی ہو سکون کبھی اس پر طاری نہیں ہوسکتا اور دنیا کی اور چیزیں اسی کے ذریعہ حرکت میں آتی ہیں، انباذقلس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی عناصر اربعہ سے مرکب ہی، [1]

نظریات بالا میں روح اور مادہ میں مماثلت تامہ کی گئی ہی، زینا کریٹس جو روح کو اعداد کے ہمجنس ایک شے قرار دیتا ہی) اور فیثا غورثی فرقہ (جو روح کو اعداد سمجھتے ہیں) کے سوا یونان کے تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہیں سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہیں، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیلی فلسفہ ہی جس میں ترکیب سے بساطت کی جانب تنزل کیا جاتا ہی، چنانچہ افلاطون انسان کو عالم اصغر قرار دیکر اس کی تحلیل یوں کرتا ہو کہ مادی جسم کے علاوہ انسان میں تین قسم کی روحیں پائی جاتی ہیں، ایک روح عقلی ہو جو انسان کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہی، یہ ہر دم غیر منتظم حرکت میں رہتی ہی، خدا کی یہ نعمت انسان کو بعض خاص مصالح کی بنا پر عطا کی گئی ہی، دماغ سے اتر کر قلب کے جوف میں ایک اور فانی روح ہی اس سے انسان میں جوانمردی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہی، اس کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے اتر کر جسم کے اندرونی حصہ میں ایک اور روح ہی جو روح طبعی کہلاتی ہو بھوک، پیاس اور انسانی خواہشوں کا تعلق اسی روح سے ہی، یہ دونوں روحیں معمولی حالات میں روح عقلی کے تابع رہتی ہیں لیکن بشری زندگی کے اکثر لمحوں میں یہ قدرتی نظام درہم برہم ہو جاتا ہی، اور جذبات انسانی سے عقل شکست کھا جاتی ہی، [2]

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہی، وہ انکساغورس سے

---

[1] تذکرہ ارسطو، از گروٹ صفحہ ۴۹۴، [2] طیماؤس افلاطون،

اس بارے میں متفق ہو کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزوں سے الگ ایک جوہر ہی، مادہ کی خصوصیت امتداد ہی مگر روح کا خاصہ فکر و نظر ہی، حرکت دونوں میں پائی جاتی ہو مگر ایک امتداد کی صورت میں ظاہر ہوتی ہو اور دوسری فکر و نظر کی صورت میں، اس کے علاوہ، روح کو مادہ سے کوئی مماثلت نہین،

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہو کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہیے جو روح انسانی روح نباتی، روح حیوانی، اور روح ملکی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ (جس میں افلاطون بھی شامل ہی) روح کی ایسی ماہیت بتلانے سے قاصر ہیں[1]،

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہی اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہی، جیسے مادہ اور صورت کا یہ مابعد الطبیعاتی فرق حیاتیات مین آکر روح و مادہ کی صورت میں نمایاں ہوتا ہی، مادہ انفعال محض کا نام ہی مگر روح فعل محض یعنی صورت ہی، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلازم اور ایک دوسرے کے تکمیلی اجزا ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہی، مادہ کی پستی آمیز تاریکی کو روح اُجاگر کر دیتی ہی لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج رہتی ہے یعنی اس سے انھیں قوتوں کا ظہور ہو سکتا ہی جس کی استعداد مادہ میں پہلے سے موجود ہی،

روح کی متعدد قسمیں ہیں، ایک روح نباتی جو پھلوں پھولوں اور درختوں میں پائی جاتی ہی، اس سے صرف بالیدگی نشو و نما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہی، دوسری روح حیوانی جو تمام جانداروں میں پائی جاتی ہی، یہ روح نباتات کی قوتوں کے علاوہ ایک اور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، جیسے حس و ادراک کی قوت اس سے ظہور میں آتی ہی، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہی جو ماسبق قوتوں کے علاوہ تعقل اور فکر و نظر بھی مشتمل ہو، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہی، روحوں کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پر واقع ہوئی ہو کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ زیرین منازل پہلے

[1] کتاب الحیاۃ ارسطو فصل سوم،

نہ کرلیئے جائیں، یہی سبب ہی کہ انسان اپنی خاص قوتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہی جو حیوان مین پائی جاتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتوں کے علاوہ نباتات کی قوتوں کی بھی ملکیت رکھتے ہیں، لیکن یہ واضح رہنا چاہیے کہ اِن تمام روحون کا ظہور صرف اجسام مین ہوتا ہی اور اجسام ہی کے ساتھ اونکا خاتمہ بھی ہو جاتا ہی، کیونکہ روح کا وجود مادہ سے الگ نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ ارسطو طبیعاتی رنگ مین روح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ میں آگے قدم بڑھاتا ہی، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ ابتک ناقابل فہم اور لاینحل ہی، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی مغلق اور عسیر الفہم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ اس حصہ میں ارسطو کے بیانات اسقدر باہم متناقض ہیں کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر اتباع ارسطو میں متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی جو نفسیات مین حد درجہ مختلف الآرا ہیں،

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً دیمقراطیس اور انکساغورس وغیرہ نفس ناطقہ اور روح کو ایک ہی سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفس ناطقہ اور روح میں تفریق ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور مستقر متعین کیے، مثلاً نفس یا روح عقلی کا مستقر دماغ، روح حیوانی کا مستقر قلب اور روح نباتی کا مستقر انسان کے جسم کا زیریں حصہ، ارسطو اس تفریق میں تو اپنے استاد سے متفق ہی، مگر نفس ناطقہ یا روح عقلی کے مستقر کو بے معنی سمجھتا ہی، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بارد رطب غیر حساس عضو ہی جس سے نفس ناطقہ کا کوئی تعلق نہیں، اوس کے نزدیک نفس ناطقہ اور دیگر روحوں میں فرق یہی ہی کہ نفس ناطقہ اپنے وجود و فعل میں جسم یا جسم کے کسی حصہ کا نہ محتاج ہی اور نہ جسم اور جسمانی قوتوں پر اس کے فعل و عمل کا انحصار ہی،

نفس ناطقہ کا اصلی مستقر اجرام علویہ میں ہی جو تمام زمین اشیا سے اشرف و برتر اور تمام چیزوں کے مدرک ہیں، گویا عالم زمین میں نفس ناطقہ چند اغراض پوری کرنے کے لیئے بھیجا جاتا ہی، ورنہ اس عالم کے تشخصات سے اس کو علاقہ نہیں نفس ناطقہ کا وظیفۂ عمل محض کلیات و صور کا ادراک

کرتا ہے انسان کو نفس ناطقہ محض یہی غرض پوری کرنے کے لیئے عطا کیا گیا ہے، یعنے اسلیئے کہ انسان حسیات کی دنیا سے نکلکر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے میں پیدا کرے، لیکن معقولات کا صحیح تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہے جو مدبر عالم ہیں، اس بنا پر انسان کے نفس ناطقہ کی حیثیت محض آئینہ کی سی رہتی ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتیں اور نقوش دیکھ سکتا ہے

اجرام علویہ میں جزئیات کی صورتیں نہیں آتیں وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہیں، اسی بنا پر نفس ناطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہے، جزئیات کے تصور کے لیئے ہم میں ایک اور قوت موجود ہے جس کو نفس حسی کہتے ہیں، نفس حسی بھی ایک ادنیٰ قسم کا نفس ناطقہ ہے، یہ بس شعور کے نیچے انسان میں اپنا فعل کرتا رہتا ہے، یعنے جو چیزیں انسان کے حیطۂ شعور میں آتی ہیں اون کے نقوش ذہن میں کندہ ہوتے رہتے ہیں، لیکن نفس ناطقہ کے فعل کا ظہور عمر گذرنے پر ہوتا ہے، نفس ناطقہ اور نفس حسی میں ایک موٹا فرق تو یہ ہے کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہے، اور نفس ناطقہ سے کلیات کا، یعنی آگ کو چھوکر اوس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہے اور نفس حرارت کا ادراک مشخصات و جزئیات کو حذف کرکے یہ نفس ناطقہ کا فعل ہے، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت خاص خاص اعضا میں ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد معین ہے اور بغیر بیرونی مہیجات کی موجودگی کے اِن قوتوں کا ظہور نہیں ہو سکتا، مزید براں ان کے فعل کے لیئے حاسہ اور محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی و مکانی اور کمی و کیفی شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے، مثلاً بہت تیز آواز اور بہت شوخ رنگ کا حس نہیں ہوتا، بخلاف اس کے نفس ناطقہ نہ تو کسی عضو یا جسم کے کسی حصہ میں حلول کیئے ہوئے ہے، نہ کہیں جسم کے اندر اس کا مستقر ہے، نہ اس کو بیرونی مہیجات کی حاجت ہے اور نہ اس کے فعل کے لیئے زمانی یا مکانی یا کمی و کیفی شرائط کی حدبندیاں ہیں، وہ مادی اشیاء سے ہر طرح بے نیاز ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کا فعل محدود و غیر متعین ہے،

اس فرق سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ نفس[1] ناطقہ اور جسم میں بھی بہت بڑا فرق ہے، روح جسم کی قوتوں کو بحال کرنے والی ایک قوت ہے، اس بنا پر گو روح و جسم الگ الگ جوہر ہیں، تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہو جانا لازمی ہے، کیونکہ جب جسم نہ رہا تو اوس کی استعدادیں نہاں کیسے ہوں گی، لیکن نفس ناطقہ کی حالت روح سے جداگانہ ہے، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتدا میں جسم کا محتاج نہیں ہے اوسی طرح جسم کے فنا ہو جانے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، یہ بات ارسطو کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہے کہ روح حسی کی طرح نفس ناطقہ کا فعل محدود و متعین نہیں ہے اور جسمانی نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس میں ازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں نفس ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہیں ہے، وہ عالم علوی کا مخلوق ہے، لیکن مادہ اور نفس میں تلازم ہے یعنے دونوں الگ ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی طرح جسم کے ساتھ نفس ناطقہ بھی فنا ہو جاتا ہے، حالانکہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہے، اس عقدہ کو ارسطو اس طرح حل کرتا ہے کہ ابنیت و جزئیت میں منافات ہے، یہ صحیح ہے کہ سقراط و بقراط کے جزئی نفس ناطقہ فانی ہیں، مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نوع انسان کا نفس ناطقہ بھی فانی ہے، اجرام علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہر دم نفس ناطقہ کی تولید میں مشغول رہتے ہیں،

یہاں سے ارسطو کے علم النفس کی ایک معرکۃ الآرا بحث کی بنیاد پڑتی ہے، یعنے یہ کہ وہ نفس ناطقہ کلی میں فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہے، فعلی سے مراد وہ نفس ہے جو چیزوں کو معلوم و مدرک ہونے کے قابل بناتا ہے، یہ اجرام علویہ کا نفس ناطقہ ہے جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہے، انفعالی سے مراد وہ نفس ہے جو مدرکات سے اثر پذیر ہو کر اون کے نقوش ذہن میں حاصل کرتا ہے، یہ افراد انسانی کا

[1] واضح رہے کہ عربی نفس یونانی لفظ ([illegible]) ناؤس کا معرب ہے اور عربی لفظ ناطقہ نطق سے مشتق نہیں بلکہ یونانی لفظ ([illegible]) نوئیٹک کا معرب ہے جس کے معنے تعقل و ادراک کرنے والی قوت کے ہیں،

نفس ہے، پہلے نفس کی خاصیت فعل و تاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری و تاثر ہے، افراد انسانی میں یہ دونوں عنصر موجود رہتے ہیں اور نفس انفعالی کا ظہور نفس فعلی کے بعد ہوتا ہے لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی میں دونوں معاصر ہیں، نفس فعلی نفس انفعالی سے برتر و اشرف ہے، کیونکہ نفس فعلی خالص عقلی قوت ہے اور نفس انفعالی میں اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہے، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہے، فعلی قدیم ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اس سے جدا ہو جاتا ہے اور انفعالی حادث ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، اور گو افراد انسانی ان دونوں نفس کے حصہ دار ہیں تاہم فعلی کا ظہور عمر گذرنے پر ہوتا ہے جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکتا ہے اور حافظہ و وہم کے ذریعہ جن کا تعلق نفس انفعالی سے ہے انسان کے دماغ میں مفاہیم و معلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہے،[۱]

ارسطو کی فعلی و انفعالی کی یہ تفریق جس میں سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہے اور ان کے اندر بھی ہے، یہ ایک ایسا معمہ ہے جو زمانۂ حال کے دماغوں کے لئے ناقابل فہم ہے، انسان ہر وقت مدرک نہیں ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گذرتا ہے جب اس میں محض ادراک کی استعداد ہی استعداد ہوتی ہے اس بنا پر اگر ارسطو کی مراد نفس انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہے تو جب ادراک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفس فعلی کہنا چاہیئے، حالانکہ ارسطو نے نفس فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اس کی ماہیت کو ایک معمہ بنا دیا ہے،

علاوہ بریں ارسطو کے بیانات خود معلق اور باہم متناقض ہیں، ارسطو بار بار اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ عقل و معقول متحد الماہیتہ ہیں، عقل کے فعل کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہے، پھر عقل انسان سے جدا رہتی ہے، باایں ہمہ انا لوطیقا الثانیہ میں اس کی یہ تحریر بھی موجود ہے

[۱] یہ پوری تفصیل ارسطو کی کتاب النفس (The Anima) کے متعدد فصول اور معالم فی الروح کے تیسرے باب سے ماخوذ ہے

کہ عقل کے فعل کا حاصل بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ حواس کے ذریعہ جو معلومات فراہم ہوئے ہیں ان سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصاء کرکے ان پر ایک حکم کلی عائد کرتا ہے، بالفاظ دیگر تجنیس و تنویع اور استقراء، لیکن ان دونوں بیانات کو دیکھو کس قدر متعلق اور متناقض ہیں، استقراء کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کو معقول سے انحاد کب ہوتا ہے، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہے اور اگر ان صفات سے متصف کوئی اور عقل ہے تو وہ عنقائے مغرب کے مانند لاپتہ ہے،

عقل فعلی و انفعالی کی تعریف کا جو حاصل ہمارے دماغوں میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ علم و ادراک کے وقت دو حرکتیں دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہیں،

(۱) نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی ہیج سے اثر پذیر ہوتا ہے،

(۲) اس کے بعد نفس کی جو ایک رجعی حرکت ہوتی ہے یعنی وہ اس اثر کو ادراک کی صورت میں منتقل کرلیتا ہے، یہ دونوں فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں اور گویا اس صورت میں نفس انفعالی یعنی عمل حس مادہ سے مماثل ہوتا ہے اور نفس فعلی یعنی عمل ادراک صورت سے، اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح کی جائے تو گو فلسفیانہ حیثیت سے یہ تشریح بجا تو ہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریحی تحریف ہو جائے گی، کیونکہ ارسطو کی تصریحات علی الاعلان اس قسم کی تشریحات کی محمل نہیں ہیں، بہرحال ارسطو کے کلام سے عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے متعلق حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں،

(۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق،

(۲) نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کا حدوث و فنا پذیری،

(۳) نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تینوں نتائج ارسطو کے کلام میں تصریح موجود ہیں لیکن ارسطو کو ان تین باتوں پر جتنا اصرار ہے اسی قدر یہ تینوں باتیں ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں، ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین میں سخت اختلاف ہو گیا ہے، بعضوں نے

محض عقل انفعالی کی اصلیت ماکر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونوں کو مانتے ہیں، تھیوفراسطس اریسٹاگزینس اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک عقل انفعالی نظام جسمانی کے ساتھ نشو و نما پاتی ہے اور اوسی کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہیں جو غیر محدود، ناقابل فنا، غیر متجزی اور انسان سے الگ ہو، مشائی فرقہ کے مفسرین میں صرف چار شخص ہیں جو ارسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہیں، یعنے اسکندر افرودیسی، تامسطیوس، سمپلسس اور فیلوپون،

اسکندر افرودیسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہے، اس کو وہ عقل مادی یا عقل بالمادہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ عقل محض استعداد تعقل کا نام ہے، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہے تو اس وقت انسان کے ذہن میں کسی ادراکی نقش و صورت کا وجود نہیں ہوتا، عقل فعلی انسان کے اندر نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہے، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے قوائے ادراکی کو علم و ادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہے، اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی مداخلت کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہے، اگر خدا مداخلت نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم و مدرک نہیں ہو سکتے،

تامسطیوس اسکندر افرودیسی سے اس بات میں متفق ہے کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک الگ ہستی ہے لیکن تامسطیوس پہلا شخص ہے جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ میں یہ سوال پیدا کیا کہ افراد انسانی میں ایک عقل پائی جاتی ہے یا متعدد عقلیں ہیں، ارسطو نے شبہہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی دیسے وہ عقل جو افراد کی نہیں بلکہ نوع کی ملکیت ہے قدیم اور ناقابل فنا ہے، وہ افراد سے خارج بھی ہے اور ان میں داخل بھی ہے ایک قدم بڑھا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ افراد انسانی میں متعدد عقلیں نہیں بلکہ ایک ہی عقل ہے یعنے وہی عقل نوعی یا عقل فعلی، کیونکہ افراد اسی نوع کی تمام خصوصیتوں کے برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی، لیکن ارسطو نے اس موقع پر

خاموشی اختیار کی، تامسطیوس کے اس جدید اضافے کے لیئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدرۃً تامسطیوس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع ومصدر کے اعتبار سے ایک ہی یعنی ذات خداوندی ہیں جو افراد کی عقلوں کا خالق اور خود عقل واحد بسیط محض ہے لیکن افراد انسانی میں عقلیں متعدد ہیں گویا اس وحدت وکثرت کی مثال آفتاب کی سی ہے جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں کرنوں سے دنیا کو منور کرتا ہے، عقل انفعالی ناقص وغیر مکمل ہے اسلئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہے، یعنی عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا اسکا اصلی کمال ہے، گویا اس لحاظ سے اسکندر فرودیسی اور تامسطیوس دونوں کو ارسطو سے اس بارے میں اختلاف ہے کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہے بلکہ اس کے برعکس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ عقل فعلی انسان سے ایک جداگانہ ہستی ہے جس کو تامسطیوس عقل مفارق کہتا ہے اور وہی اسکندر کی اصطلاح میں علت العلل ہے،

سمپلیس ارسطو کے نظریہ میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کرتا، اس کا سارا زور محض اس مسئلہ پر صرف ہوا ہے کہ عقل انفعالی فساد پذیر ہے اور جب وہ حالت فعل میں آتی ہے تو معقول سے متحد ہوجاتی ہے، یہ دونوں باتیں ارسطو کے کلام میں خود موجود ہیں، فیلوپون کے کلام میں کوئی خاص بات نہیں ہے، وہ ارسطو سے لفظ بلفظ متفق ہے، اوس کے نزدیک عقل ناقابل تقسیم، بسیط، قدیم، غیر فنا پذیر، اور غیر مادی جوہر ہے،

ارسطو کی بعض مشتبہ کتابوں میں ایسے خیالات بھی مندرج ہیں جن کو مشائی فلسفہ سے ادنی علاقہ بھی نہیں، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہے کہ محسوسات کو مادیت کی آمیزش سے پاک کرنا اور ان میں معقول ومدرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا، یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ "کن" سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول ہے عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، جیسے جسم میں روح پھونکی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے تمام عالم کی تخلیق ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہے، اس قسم کے خیالات یقیناً اسکندریہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہیں جن کے فلسفہ میں یہودیت اور عیسائیت اور افلاطونی فلسفہ کے اقانیم ثلثہ کا میل ہوگیا تھا، یہ ممکن ہے کہ فورفوریوس نے جو عیسائی خاندان میں پیدا

ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح میں ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو جو ان دنوں اسکندریہ میں عام طور پر مشہور تھے، فرفوریوس کا اشراقی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنے اُس فلسفہ سے جو افلاطونی اقانیم ثلثہ کی بنیاد پر یہودیت اور عیسائیت سے مخلوط کر کے ایجاد کیا گیا تھا، اور اوس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی، فرفوریوس کی یہ شرحیں جب مسلمانوں میں رائج ہوئیں تو وہ فرفوریوس کے افکار کو ارسطو کا کلام سمجھنے لگے، تاہم مستند مفسرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فرفوریوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن رشد کی تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہے،

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو اُن سے پیشتر یونانی مفسرین کر چکے تھے، یعنے چونکہ ارسطو کا فلسفہ ناصاف اور معلق تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤں سے اس طور سے بحث کرتا تھا کہ ہر پہلو سے متناقض و متبائن نتائج پیدا ہوتے تھے اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم ان مختلف بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر دوسرے کا انکار کر دیتے تھے، عرب فلاسفہ بھی بالعموم یہی کرتے ہیں، یعنے بعض مسائل کا انکار کرتے اور بعض مسائل یکسر تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ میں تحریف ہوتی چلی جاتی ہے،

اس کے علاوہ عربوں نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ میں جا بجا بے ربطی اور پراگندگی یا بے ترتیبی کی جو رہ گئی ہے اس کو انھوں نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے دور کر دیا، مثلاً نظریۂ افلاک کی بحث میں گذر چکا ہے کہ اس کے نئے مقدمات یکسر عربوں کی ایجاد ہیں، ارسطو کے فلسفہ میں ان کا مطلق

ذکر نہیں، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ میں خاموش رہا ہے تو عربوں نے اِن مسائل کی تکمیل کردی ہے،

غرض عربی فلسفہ کے علم النفس میں اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظر آتی ہیں، ارسطو نے صرف تین باتوں سے بحث کی تھی (۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق (۲) نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کی فنا پذیری (۳) نفس فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، لیکن عربوں نے اِن کے علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کیے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ، یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے کلام میں کہیں نہیں ہے،

عربوں کے علم النفس کے مہمات زیادہ تر ابن رشد کی اختراع و ایجاد کے رہین منت ہیں، ابن رشد نے جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہے وہ تین ہیں، (۱) وحدت عقل کا مسئلہ یعنی یہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، (۲) عقل منفعل عقل مفارق (یعنی عقول افلاک و عقل فعال) سے اتصال حاصل کرسکتی ہے یا نہیں اور کیونکر؟ (۳) انسان معقولات مفارقہ کا علم حاصل کرسکتا ہے یا نہیں؟

(۱)
وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کریں یہ بتادینا ضروری ہے کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا مدارج رکھے ہیں، اِس سے یہ بات بلاتامل معلوم ہوسکیگی کہ ابن رشد کس عقل کی وحدت کا قائل ہے،

ارسطو نے عقل کی صرف دو تقسیں کی ہیں، یعنے عقل فعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے مسئلہ پر جن جن پہلوؤں سے بحث کی ہے اُن سے عقل کی پانچ قسمیں اخذ ہوتی ہیں، (۱) عقل ہیولانی یا عقل بالمادہ (۲) عقل مستفاد (۳) عقل مدرک (۴) عقل انفعالی (۵) عقل بالفعل، ان کی ماہیتوں کی بابت مفسرین یونان نے اس کو سخت اختلاف ہے، مثلاً عقل ہیولانی اسکندر کے نزدیک یعنیہ عقل انفعالی ہے

اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونوں میں فرق نہیں کرتے، یعنی استعداد ادراک کا نام وہ عقل ہیولانی یا عقل انفعالی رکھتے ہیں، مگر ابن رشد کی تصریح نہایت مغلق ہے، کہیں وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقل ہیولانی کو عقل فعلی کے معنوں میں لیتا ہے اور اسی کے مانند عقل ہیولانی کو بھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہے، اور کہیں وہ نہایت صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ ادراک کی فعلیت کے پیشتر اسکی استعداد کا وجود ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں میں یکساں مشترک اور تشخصات وعوارض کی بنا پر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقل ہیولانی رکھا ہے، اسی طرح عقل مستفاد اور عقل مدرک کی ماہیتوں میں اس کو تامسطیوس سے اختلاف ہے، تامسطیوس دونوں کو ایک سمجھتا ہے، اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ کوئی ذی ادراک جوہر غیر ذی ادراک شے کا مخلوق نہیں ہوسکتا، یعنی عقل کو عقل ہی پیدا کر سکتی ہے، مادہ اس کا خالق نہیں ہوسکتا، اس بنا پر ذی ادراک اشیا صرف عقل فعال کی مخلوق ہوسکتی ہیں، لیکن ادراک کی قوت افراد میں ان کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہے، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی وہ مشق کریں گے اسی نسبت سے ان کے ادراک میں ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقل مدرک اور عقل مستفاد میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی عقل مدرک وہی ہے جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہے،

ابن رشد نے اس موقع پر بحث خلط مبحث کر دیا ہے، یعنی ایک طرف تو اس نے دونوں میں فرق کیا ہے، دوسری جانب عقل مستفاد میں بھی دو حیثیتیں پیدا کی ہیں، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہے اور اس بنا پر ازلی اور غیر فنا پذیر ہے اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر وہ مخلوق و فانی ہے، ظاہر ہے کہ تامسطیوس کا بیان اس خلط مبحث سے بالکل پاک ہے،

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ میں سخت اختلاف ہے، اسکندر نے انسان کے اندر عقل فعلی کے وجود کا انکار کر دیا ہے، یعنی وہ صرف اس بات کا قائل ہے (جیسا اوپر گذر چکا ہے) کہ انسان میں

محض تعقل کی صلاحیت ہے، باقی اس کی فعلیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہے اور اس بنا پر خدا ہی عقل فعلی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل چونکہ متعدد و مختلف صور و اشکال قبول کرنے والی قوت ہے، اسلیئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ میں ہر ایک شکل و صورت سے معرا ہونا چاہیے، یعنے عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں محض استعداد ادراک کا نام ہے، لیکن اس کے کوئی معنے نہیں کہ محض استعداد کا وجود تسلیم کرکے انسان سے عقل فعلی کا انکار کردیا جائے، انسان میں عقل فعلی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہوگئی، فعلیت محض اظہار استعداد کا نام ہے کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہوجانیکا نام نہیں ہے، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ذہنی امکان و استعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی فعلیت و ظہور کا انکار کردیا جائے، تو اب اس صورت میں علم و ادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد ادراک کا نام علم نہیں، بلکہ ادراک کیفیت نام ہے ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا فعلی عقلوں کی باہمی تاثیر و تاثر کا، یعنے جبتک قوت و فعلیت دونوں یکجا نہوں گی اس وقت تک ادراک کا وجود نہیں ہوسکتا، ہاں بے شبہہ عقل انفعالی میں کثرت و تعدد ہے اور وہ جسم انسانی کے ساتھ فنا پذیر ہے اور عقل فعلی اپنے منبع و مصدر کے لحاظ سے انسان سے الگ و غیر فنا پذیر ہے،

اب رہا یہ سوال کہ جب عقل فعلی اپنے منبع و مصدر کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہے تو پھر انسان میں دونوں عقلوں کی یکجائی کسطرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہے کہ دونوں کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ عقل فعلی جو تعدد کی متحمل نہیں اس میں افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہوجائے، اور نہ اسکا یہ مطلب ہے کہ افراد جو سرتاپا تعدد ہیں انکا تعدد فنا ہوجائے اور وہ عقل فعلی کی وحدت میں ضم ہوجائیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ عقل فعلی کے حصوں میں جو خود بھی قدیم و ازلی ہیں انسانیت کی تقسیم ہوگئی ہے یعنی دوسرے لفظوں میں عقل فعلی و انفعالی کی یکجائی کے صرف یہ معنے ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح یکساں قابلیتوں کی مظہر بنائی گئی ہے اس کی بنا پر نوع انسان میں عقل فعلی کے حصوں کی آمیزش ہوتی رہتی ہے،

یہ حصے بجائے خود غیر فنا پذیر اور مستقل الوجود ہیں، ان کی ہستی افرادِ انسانی کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اُس حالت میں بھی جبکہ بفرضِ محال کسی فردِ انسان کا وجود نہ ہو، انکا عمل اسی طرح جاری رہتا ہے جس طرح افرادِ انسانی میں، اور یہ محال فرض کرنے کی بھی ضرورت نہیں، ساری کائنات عقلِ مطلق کے درخشاں ذرات سے جلوہ گر ہے، حیوانات، نباتات، معادن، اور زمین کے زیریں و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقلِ مطلق کی فرماں روائی ہے، منجملہ اس عقلِ مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اس کا ایک مظہر ہے، غرض جتنے بھی کلیاتِ مجردہ ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اس عقلِ مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہیں، پس جس طرح انسانیت تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، اسی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل بھی پائی جاتی ہے، گویا عقلِ مطلق جو نوع و شخص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرمانروا ہے، وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہے تو طرح طرح کی انواع میں جلوہ گر ہوتی ہے، کہیں اس کا ظہور حیوان میں ہوتا ہے، کہیں افلاک میں، اور کہیں انسان میں، اسی سبب سے تشخصات حادث اور فنا پذیر ہیں، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہے، کیونکہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جزو ہے تو اب اس بنا پر عقلِ فعلی اور نفس مرتبۂ انسانیت دونوں کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا نہ ہوگی، یعنے انسان سے تعقل و ادراک کے مظاہر (فلسفہ و سائنس و ایجادات و اختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہیگا اور اگر اس کو مادیت کے رنگ میں ادا کرو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہ ہوگا، اور فلاسفہ و سائنس داں ہمیشہ پیدا ہوتے رہینگے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل پائی جاتی ہے، یعنے تمام انسان یکساں انسان ہیں، انسانیت کسی میں کم اور کسی میں زیادہ نہیں، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقل کل کی نہ صرف مظہر ٹھہرتی ہے بلکہ ایک عقل کل کا جزو بن جاتی ہے،

ابن رشد کہتا ہے کہ اس کو افلاطون کے نظریۂ امثال سے کلیتہً اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات سے ہے کہ عوارض و اوصاف اور جزئیات و تشخصات پر بھی یہ مسئلہ جاری مانا جاتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ کائنات کے علل بعیدہ کی توجیہ کلیاتِ مجردہ کے بغیر تسلیم کئے ناممکن ہے، اس بنا پر ہم کو اس سے اتفاق ہے کہ مبادی کائنات

عقول مجردہ ہیں جو محض انتزاعی یا ذہنی یا ظلی وجود نہیں رکھتے، بلکہ ان کی واقعی خارجی اور اصلی حقیقت ہے یعنی وہ فعل محض اور حقیقت بحت ہیں، پس اگر اس معنے میں نظریۂ امثال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق ہے، عقل کا ظہور افراد انسانی میں بیک وقت وحدت و تعدد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، نہ بالکلیہ وہ واحد اسلئے نہیں ہے کہ افراد انسانی میں اسکا ظہور ہوا ہے، صرف ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہیں کرتے، بلکہ ان کے ادراک و مدرکات میں تعدد ہے اور نہ عقل بذات خود متعدد ہے اسلئے کہ اس صورت میں علم و ادراک کا اتحاد فنا ہو جائیگا، اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ابن رشد کے علم النفس میں چند نقص ہیں (۱) یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جز تاثیر و تاثر کو الگ الگ کر کے ان میں ایک خارجی اور مابعد الطبیعاتی عنصر کو دخیل کر دیا گیا ہے، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو سے حل کرنا چاہیے تھا، اس کا حل مابعد الطبیعات کے اصول سے کیا گیا ہے (۲) یہ کہ حقیقت میں ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہے نفسی حیثیت سے اس میں کوئی وحدت کا پایا جانا محض ایک مابعد الطبیعاتی مفروضہ ہے، لیکن ابن رشد کو چونکہ عقل کی وحدت پر اصرار ہے، اسی قدر اس کو عقل کے نفسی تشخص سے بے پروائی ہے (۳) یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان کے اندر ہوتا ہے یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے،

(۲)
عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گذر چکا ہے کہ ساری کائنات میں ایک عقل مطلق جلوہ گر ہے، نفس حیوانی، نفس نباتی، اور نفس انسانی اوس کے مظاہر ہیں، تمام انواع میں مادہ کے ساتھ ساتھ خدا یا علت العلل کے اجزا بھی تقسیم ہو گئے ہیں اور

۱؎ یہ ساری تفصیل منک، مولر اور رینان سے ماخوذ ہے عقل کل کی فرمانروائی، افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر جستہ جستہ تہافت التہافت اور مابعد الطبیعہ میں بھی بعض تقریریں ہیں

انہیں اجزا کے سبب سے اون میں انفرادی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہے، علت العلل کا اصلی وصف تعقل وادراک ہے، پس جس نوع میں یہ وصف زیادہ پایا جائیگا وہ دوسروں سے برتر ہوگی، اس بنا پر تمام انواع میں کیفیت ادراک کے وجود یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کمیت تعقل کا فرق ہے، نوع انسان میں اوپر کی نفس کا ٹکڑا زیادہ مقدار میں پایا جاتا ہے، یعنے انسانیت نام ہی ہے تعقل وادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہے، اب چونکہ افراد میں تشخصات کے سبب سے تمایز پیدا ہوگیا ہے، لہذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد میں بھی فرق ہے، یہی تمایز، تشخص فرد ہے، اور استعدادی ادراک عقل انفعالی ہے، اسی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام میں یہ مسئلہ نہیں ملتا اسی بنا پر بعد کو مفسرین میں اختلاف ہوگیا تھا، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے اولیات میں سے ہے،

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ فعلیت کے مرتبہ میں آنے کی کوشش کرتی ہے، اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہے، اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سے متصل جسم میں احتراق پیدا کر دیتا ہے، اسی طرح تو عقل منفعل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہیئے کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہوسکتی ہے؟

ارسطو اور ابن رشد اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنے وہ عقل جو فلک قمر کی عقل نہیں ہے جس کو بالعموم فلاسفۂ عرب عقل فعال کہتے ہیں، بلکہ فلک الافلاک کی عقل) خدا اور عقل کل ہے، پس عقل فعال سے اتصال کے معنے یہ ہیں کہ خدا سے اتصال ہوگیا، اس مسئلہ کو اصطلاح میں مسئلہ اتصال واتحاد کہتے ہیں،

جب انسان پیدا ہوتا ہے اوس وقت اوس میں محض عقل ہیولانی کا وجود ہوتا ہے، یعنے محض امکان ادراک، لیکن بس کی ترقی پر یہ استعداد فعلیت کا جامہ پہنتی ہے جس کی انتہا عقل مستفاد کے حصول پر ہوتی ہے، تو گویا انسانی زندگی میں عقل مستفاد سے آگے ترقی نہیں ہوسکتی، لیکن عقل مستفاد عقل کا انتہائی

درجہ نہیں ہے، اس کی حالت بالکل ویسی ہی ہے جیسے حس کی خیال کے ساتھ اور خیال کی واہمہ کے ساتھ ہے، یعنے خیال کی حد پر آ کر حس کا اور واہمہ پر پہنچکر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کرتا جاتا ہے اسی نسبت سے اس کے مراتب بلند ہوتے جاتے ہیں، اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہے اشرف و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و مادیات سے بعد ہوتا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنے انسانیت کے اعلیٰ مدارج کو بھی انسان سمیٹتا جاتا ہے، تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنے عقل فعلی کے دو مختلف اثر نفس پر پڑتے ہیں، ایک یہ کہ عقل جو پہلے مادیات میں پھنسی ہوئی تھی اس میں معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہے عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہے، اب اس حالت پر پہنچکر نفس ہر قسم کی اشیاء کا ادراک خود بخود حاصل کر لیتا ہے یہی مرتبہ ہے جہاں مادیت اور من و تو کے فرق اُٹھ جاتے ہیں، اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوتے عقل فعال کا رتبہ حاصل کر لیتا ہے، اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزیں موجود ہیں، لہذا انسان بھی مجسم ہمہ اوست بنجاتا ہے،

ارسطو کہتا ہے کہ "نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہے اور ادراک بھی معمولی محسوس چیزوں کا نہیں بلکہ ابدی اوصاف رکھنے والی چیزوں یعنے معقولات کا، پھر نفس النفس یعنے عقل فعال ظاہر ہے کہ اوس کی ماہیت بجز ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، خدا میں حیات ہے اور اوس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہے، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہے، لیکن ادراک سے بڑھکر کوئی سعادت نہیں ہے، پس خدا اس سعادت کا اصلی سرچشمہ ہے، لیکن اس کے ادراک میں عاقل و معقول متمایز نہیں، کیونکہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے، اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی مدرک اور مدرک دونوں ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا تصور تصور کے تصور کا نام ہے، کیونکہ اس مرتبہ میں تصور متصور اور

مدرک کوئی بھی تو باہم متغایر نہیں جو ادراک ہے وہی مدرک ہے اور جو مدرک ہے وہی مدرک ہے اور اس کے علاوہ سب چیزیں پست ہیں[1]"

ادراک و تصور کے علاوہ اور جتنی سعادتیں ہیں ان میں سے کوئی بھی مقصود بالذات نہیں ہوتی، اور یہ کسی سے حیات میں اضافہ ہوتا ہے سب کی سب فانی ہیں، مگر یہ سعادت دائم ہے سب کی سب دوسروں کی اغراض پوری کرتی ہیں، مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہے، اور اس کے ماورا کسی غرض کا وجود نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ ادراک کے اعلیٰ مدارج انسان کی دسترس سے باہر ہیں، وہ سرتاپا مادیت سے گھرا ہوا ہے، وہ انسانیت کی حد کے اندر رہکر ان مدارج تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتا، ہاں البتہ اس کے اندر خدا کا نور جلوہ گر ہے، اوس کے جانب اگر وہ صعود کی کوشش کرے اور جامۂ انسانیت اُتار کر اپنی خودی کو فنا کردے تو بیشک خیر محض کا وصول اسکو ہو سکتا ہے، اس طرح نہ صرف اوس کی زندگی میں اضافہ ہوگا، (کیونکہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہے اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہے) بلکہ اور انسانوں کی معمولی زندگی کے مقابلہ میں اوس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملحق ہو جائیگی اور وہ ایسی بلندی پر پہنچ جائے گا جہاں تشخصات و تعینات اور زمان و مکان سے مقید نہیں، لوگ کہتے ہیں کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہیئے، اور وہ خود مادی ہے اسلئے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہیئے، لیکن یہ صحیح نہیں، ہر نوع کی سعادت صرف اسی چیز میں ہوتی ہے جس سے اوسکی مسرت میں اضافہ ہوتا ہو، اور جو اوس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہیں کہ وہ کیڑوں مکوڑوں کی طرح نہ جائے، اوس کے اندر تو خدا کا نور جگمگا رہا ہے، وہ اس کے جانب صعود کیوں نہیں کرتا، اور جامے انسانیت کیوں حاصل نہیں کرتا، کہ یہی اصلی سعادت اور اوسکی حیات جاودانی ہے[2]"

اس موقع پر پہونچکر ارسطو فرط مسرت میں کہتا ہے،

؎۱ "مابعد الطبیعہ" صفحہ ۲۴۹ و ۲۵۰، ؎۲ کتاب الاخلاق مقوماخوس" صفحہ ۲۹۶

اس رتبہ کی کما حقہ تمنا کی جائے، یہ ایک تحت سر رتبہ ہے جہاں رہو کر عقل مبہوت ہو جاتی ہے،
اور قلم فرط مسرت سے رک جاتا ہے اور زبان لکنت کرنے لگتی ہے، اور الفاظ معانی کے لباس کے اندر
چھپ جاتے ہیں، زبان اور اس کے حقائق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کر پاتا ہے تو کیونکر کرے،"

لیکن جب یہ طے ہو گیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے اور یہ بغیر کسی ذریعہ کے تو ہو نہیں سکتا، تو اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن کے حاصل کرنے پر موت کے بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہو جائے، اور ہمیں سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہے جس کے جواب میں فلاسفہ کا اختلاف ہو گیا ہے،

یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقۂ افلاطونیۂ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس فرقہ کا بانی ایک فرد عیسائی اموینس سیکاس نامی تھا، یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تزکیۂ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک مستغنی ہو جائے کہ عالم و معلوم متحد ہو جائیں، اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین قوتیں جوہر مطلق، عقل فعال، اور قوت مطلق کار فرما ہیں، انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا اتنا تزکیہ کرے کہ عقل فعال سے اس کا اتصال ہو جائے، اموینس سیکاس کے بعد اس کا شاگرد فلاطینس جو ۲۰۵ء میں پیدا ہوا تھا اپنے استاد کی مسند پر بیٹھا، یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزلت میں بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ زیارت باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم خدا وندی سے مماس ہوا، ان کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے، اتحاد بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کرکے محو ہو جاتا ہے

اور تشخصیت کو کثرت میں فنا کرکے فانی الکل کے رتبہ تک پہونچ جاتا ہی، اس تجرد ہی اور فنائی اللّٰہی کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اوس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اِس چیز سے متحد ہوجاتا ہی جس میں وہ اپنے تئیں فنا کر رہا ہی، یعنے فنا کے رتبہ سے بقا تک اور تشخصیت سے کلیت تک اِس کو صعود ہوجاتا ہی، یہی اسکی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہی،[1]

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہیں، وہ مسلمان فلاسفہ میں سب سے زیادہ تصوف سے بیزار اور بدگمان تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہی کہ یہ اتصال کامل محض علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہی، حال و مکاشفہ و مراقبہ و فنائی اللّٰہی کے خیالات محض لغو ہیں، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے میں مضمر ہی جو اپنے ساتھ لیکر وہ پیدا ہوا ہی یعنی تعقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو ٹھیک اوسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہی جب وہ اِس استعداد کو ترقی دیکر حقائق اشیاء کی تہ تک پہونچ جاتا ہی، صوفیوں کا حال و قال محض لغو و بیکار ہی، انسان کی پیدائش کی غرض ہی یہ ہی کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کر لے، بس یہی ایک غرض کے حاصل ہوجانے پر انسان کو بہشت ملجاتی ہی، خواہ اوس کا کوئی سا مذہب ہو، مابعد الطبیعہ میں ایک مقام پر کہتا ہی کہ "فلاسفہ کا اصلی دین صرف دین وجود کا مطالعہ ہی، کیونکہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہی ہوسکتی ہی کہ مخلوقات مصنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کیجائے کہ بالآخر خدا کی معرفت ہو، یہی ایک عمل ہی جس سے خدا راضی ہوتا ہی اور سب سے قبیح عمل ان لوگوں کا ہی جو خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکفیر و تضلیل کرتے ہیں"

(۴)

یہ بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کرسکتی ہی یا نہیں؟

ابن رشد کے علم النفس میں ایک بڑی بحث یہ ہی کہ انسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے قوائے طبیعی اور تجربی و استقرائی ذرائع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کرسکتا ہی یا نہیں، معقولات

[1] "تاریخ فلسفہ" لوییس جلد اول،

ومعارقات سے مراد نفوس فلکیہ، عقول، عقل فعال اور جواہر مجردہ ہیں،

ارسطو اس مسئلہ میں خاموش ہے، ایک موقع پر اس بحث میں کہ انسان کلیات و مجردات کا ادراک کرسکتا ہے یا نہیں، اوس کی عبارت یہ ہے کہ "ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کرینگے کہ عقل انسانی معارقات و معقولات کا بھی ادراک کرسکتی ہے یا نہیں" غالباً ارسطو کا یہ ارادہ پورا نہیں ہوا، کیونکہ اوس کی تصنیفات میں یہ بحث کہیں نہیں ملتی، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہے، موسی ناربونی اور یوسف بن شموں کی اِس رسالہ کی شرحیں بھی ہیں اور یہ تینوں رسالے عبرانی زبان میں محفوظ ہیں،

ابن رشد اس مسئلہ کا جواب اثبات میں دیتا ہے، یعنے نہ صرف یہ کہ انسان میں اس کی استعداد موجود ہے کہ جسمانی علائق کی حالت میں وہ معارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو معارقات کا وجود عبث ہوتا، وہ کہتا ہے کہ اگر معارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اوس کے معنے یہ ہیں کہ معارقات کا وجود عبث ہے، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ انکا ادراک کیا جائے اور انسان کے سوا کوئی اور مدرک ہستی نہیں، پس اگر وہ بھی انکا ادراک نہیں کرسکتا تو ان کا وجود عبث ہوا اور یہ محال ہے،

ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اُصول کی بناپر بالکل درست ہے، کیونکہ اوس کے نزدیک انسان ہی ایک مدرک ہستی ہے اور ساری کائنات میں صرف اُسی کو یہ قدرت حاصل ہوسکتی ہے کہ معارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع میں ادراک کی بھی صلاحیت نہیں ہے، علاوہ بریں ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انفعالی کے علاوہ عقل فعلی ایک الگ عقل ہے جو تشخص سے بے نیاز ہے پس اگر انسانیت جو اِس عقل فعلی کی حامل ہے معارقات کا بھی ادراک نہ کرسکے جو حقیقت میں صرف اوسی کا فعل ہے تو اوس کے معنے یہ ہیں کہ خود نفس فعلی کا وجود نہیں ہے،

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل کی حالت حس کے بالکل متوازی ہے، یعنے جس طرح روشنی ہو، اور آنکھیں

وغیرہ حواس کے متعدد مہیجات کا وجود حس وحواس سے الگ ہوتا ہے، اسی طرح عقل کے مہیج کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیئے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی اور ہوا وغیرہ خارج میں موجود ہیں، مگر حواس ان کے حس کی قدرت نہیں رکھتے، تو گویا یہ نفس حس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ معارقات خارج میں موجود ہیں مگر ہماری عقل اون کا ادراک نہیں کرسکتی تو اوس کے معنے بھی یہ ہونگے کہ خود نفس عقل کے وجود کا انکار کیا جارہا ہے،

غرض ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ حسب ذیل دفعات میں ترتیب دیا جاسکتا ہے،

(۱) مادہ کے علاوہ کائنات میں ایک عقل کار فرما ہے، یہ عقل ادراک محض کا نام ہے، اور تمام عالم اسکے اندر موجود ہے،

(۲) اس عقل سے براہ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہے، نیز علی الترتیب متعدد عقلیں پیدا ہوتی ہیں،

(۳) فلک قمر کے نیچے موالید ثلثہ کی روحیں بھی اپنی ماہیت میں عقل کل کی ماہیت سے متحد ہیں اور سب سے برتر روح انسان کی ہے،

(۴) افراد انسانی میں دو عقلیں پائی جاتی ہیں، ایک انسانیت یعنے نوع کی عقل، یہ قدیم و لایزال ہے، اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث وفانی ہے،

(۵) افراد کی ذاتی عقل بمعل حیات دنیاوی میں عقول معارقہ کا ادراک کرتی ہے اور اسی کی بدولت اس کو شرف درجات حاصل ہوتا ہے،

(۶) انسانیت کی عقل یعنی انسان کے مرنے کے بعد عقل کل میں جذب ہو جاتی ہے، اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے،

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے عقل کے وجود خارجی پر زیادہ زور دیا ہے، لیکن وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتاً یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس موجود فی الخارج عقل کا وجود کہاں ہے؟ اور کس قسم کا ہے؟ جسم سے اوس کی ملائی کس طرح اور کیوں ہوتی ہے؟ اور جب

جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہے تو اوس میں انقسام ہوتا ہے یا نہیں؟ کس قانون قدرت یا کارروا قوت کے حکم کی بنا پر جسم میں روح کا داخلہ ہوتا ہے؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہے؟ عقل کا وجود خارجی تسلیم کر لے کے بعد ان سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور فلسفہ کا فرض ہے کہ اون کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہے کہ ارسطو سے لیکر عرب فلاسفہ تک کوئی بھی نہ ان سوالات کو پیش کرتا ہے اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گویا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہیں،

(۵)

حیات بعد الممات

اس رشتہ کے علم النفس میں گذر چکا ہے کہ انسان کے نفس دو طرح کے ہیں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فناپذیر ہے اور نفس فعلی ازلی ہے، نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، مگر فعلی نفس مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، لیکن (جیسا گذر چکا ہے) نفس انفعالی افراد کا نفس ہے اور فعلی نوع انسان کا، پس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمر و بکر وغیرہ کے جسم و نفس دونوں فانی ہیں، یعنی زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہے، مگر نوع انسان باقی و دائم ہے، نفس فعلی انقسام پذیر نہیں ہے یعنے زید کا نفس فعلی عمرو کے نفس فعلی سے الگ نہیں ہے؛ بلکہ تمام انسانوں میں ایک نفس پایا جاتا ہے، عقل اور تشخص میں منافات ہے، تشخص عقل میں صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہے، لہذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہیں، تشخص مادہ کی خاصیت ہے، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہے، لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کر لیتی ہے؛ علیہ بہرحال صورت ہی کو حاصل رہتا ہے، اس بنا پر تشخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہے، مگر نفس فعلی جو نہ تشخص کو قبول کرتا ہے اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر رہیگا، وجہ یہ ہے کہ انحلال

اور فساد کو وہی چیز قبول کرتی ہے جس میں ترکیب ہوتی ہے، پس جب نفس سرے سے انقسام پذیر ہی نہیں ہے تو اس کے اجزا میں پراگندگی کہاں سے آئے گی اور جب پراگندگی نہ پیدا ہوگی تو وہ تا ابد باقی رہیگا،

ابن رشد کا خیال ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کوائف جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہیں مثلاً جذبۂ محبت، جذبۂ نفرت، قوت حس، حافظہ وغیرہ یہ فنا پذیر ہیں، یعنے عالم آخرت میں انکا نام و نشان نہ ہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کوائف، مثلاً تعقل و ادراک وغیرہ ان کی ترقی عالم آخرت میں بھی یکسان ہوتی رہیگی،

حیات اُخروی کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے، مثلاً بت پرست قوموں کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لیے حد درجہ مہلک ہیں، کیونکہ اون کی بدولت انسان کے دل میں نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہے کہ نیکی خود بالذات اس قابل ہے کہ انسان اس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے، یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے تو کسی نیکی کی وقعت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ انسان اسکی بدولت کچھ منفعت حاصل کریگا، اس صورت میں مثلاً ایک مجاہد اس بنا پر جہاد نہ کریگا کہ خود اوس کا یہ فرض ہے، یا یہ ایک نیک عمل ہے، بلکہ اسلئے کہ اگر وہ غازی ہوا تو اس کو لونڈیاں مال غنیمت میں ہاتھ آئینگی اور اگر شہید ہوگیا تو دوزخ سے نجات پائیگا، یہی سبب ہے کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیات اُخروی کی تشریح کے سلسلہ میں ہرس ارمینیس کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہے، کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا اور چھ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہوگیا، اور اوس نے موت کے بعد کی کیفیتیں لوگوں سے بیان کیں، اس افسانہ کو ابن رشد نہایت حقارت سے دیکھتا ہے، اس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح میں کہتا ہے ان افسانوں سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاصکر عوام اور بچے جن کی عقلیں ان

دقیق باتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں، اِن کے خیالات تو اِن افسانوں کی بدولت بیحد خراب ہوتے ہیں، ان کے تصور میں بے اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہیں اور جنات اور حوری کا بہت غلط تصور ان کے دل میں راسخ ہو جاتا ہے، اس کا اگر یہ نتیجہ ہوتا کہ لوگ بُرے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کر لیتے تو کوئی ہرج نہ تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ ان جھوٹے قصوں پر ایمان نہیں رکھتے وہ مومنوں کی اس جماعت سے زیادہ مخلص و پرہیزگار ہوتے ہیں، اِن افسانوں کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کہ لوگوں میں ضعیف الاعتقادی بڑھ جاتی ہے اور اس کا اثر ان کے اعمال پر ذرہ برابر نہیں ہوتا،[1]

باقی رہا حشر اجساد کا مسئلہ یعنے قیامت کے روز مردے زندہ ہونگے یا نہیں تو اوس کی نسبت ابن رشد کہتا ہے کہ قدماء سے کوئی بات منقول نہیں[2]، عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استثناء اس کا انکار کیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہے، اسلئے ابن رشد کی فلسفیانہ کتابوں میں اس کے متعلق ایک حرف نہیں ملتا، البتہ علم کلام کی کتابوں میں اس نے بحث کی ہے، اور وہاں چونکہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہے یعنے ایک فلسفی کے بجائے متکلم کے جامہ میں وہ نمودار ہوتا ہے، اس بنا پر یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے متعلق خود اوس کے اصلی خیالات کیا ہیں، غالب خیال یہ ہے کہ فلسفیانہ حیثیت سے بھی وہ اِس کا منکر نہ ہوگا، کیونکہ اوس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب میں حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے، یہ اس کی ہر ایک کتاب میں ظاہر و نمایاں ہے،

حشر اجساد کے بارے میں دو مختلف عقیدے رائج ہیں ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم میں نیا جسم لیگی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسموں کے مماثل ہوں گے لیکن متحد نہ ہوں گے، ابن رشد کہتا ہے کہ بالاتفاق دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہے، اور یہی حضرت ابن عباس کی رائے ہے، اس صورت میں وہ تمام اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں جو اعادۂ معدوم کے انکار کی بنا پر حشر اجساد کے مسئلہ پر کئے جاتے ہیں،[3]

۱؎ زنبات سے ماخوذ ہے، ۲؎ تہافت التہافت صفحہ ۱۳۳، ۳؎ کشف الادلہ صفحہ ۱۲۲،

تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طول طویل تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہیں، ابن رشد
کہتا ہے،

"حشر اجساد کے باب میں قدماء سے کوئی قول منقول نہیں، اس عقیدہ کی ابتدا کم از کم
ایک ہزار برس سے شروع ہوئی ہے، سب سے پہلے[1] حشر اجساد کا خیال انبیائے بنی اسرائیل کا زائیدہ ہے، زبور
اور بنی اسرائیل کے دیگر صحیفوں میں بصراحت اس کا ذکر ہے اور انجیل میں بھی اقرار کیا گیا ہے
اور صابئین بھی اس کے قائل ہیں، اور وہ مذہب ہے جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہے کہ اقدم الشرائع ہے
امت صابئہ میں بڑے بڑے فلاسفہ گذرے ہیں، غالباً ان کا خیال ہوگا کہ انسان کی علمی و عملی ترقی
کے لئے خدا کے وجود کا عقیدہ یا حشر اجساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہے، اس بنا پر ان لوگوں نے
اس عقیدہ کو رواج دیا، اور اسی بنا پر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت میں بحث کرنے سے احتراز
کرتے ہیں، بلکہ فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ مبادی شریعت یعنی خدا کے وجود اور آخرت اور حشر اجساد
کے عقیدوں میں جو لوگ تاویل کرتے ہیں یا انکا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ احق ہیں کہ ان کو کافر
کہا جائے گویا اس وجہ سے کہ یہ لوگ سوسائٹی کو فضیلت کلی اور اس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر
مائل کرنا چاہتے ہیں، فلسفہ اور مذہب دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو
برتر و ارفع ہونا چاہئے، خواہ کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو، یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلسفہ
کی راہ سے، یہی سبب ہے کہ ابتدائے مسیحیت کے عہد میں جو فلاسفہ روم میں درس دیتے تھے وہ مسیحیت کا
حال سنکر عیسائی ہو گئے، اسی طرح عہد اسلام میں جو فلاسفہ مصر میں زندہ رہ گئے تھے انہوں نے بلا
پس و پیش اسلام قبول کر لیا،

مگر ان لوگوں کے رویہ کے برعکس جن لوگوں کا رویہ ہے کہ وہ شریعت کا استہزاء کرتے ہیں اور

[1] یہ خیال صحیح نہیں، ابن رشد کو بابل اور مصر والوں کے ادیان، [illegible] نہیں، اس کی ابتدا اس سے بہت پہلے قبل طوفان مصر میں ہوئی ہے،

اوس کے ستونوں کو منہدم کرنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں، وہ لوگ زندیق ہیں جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنائی برت کر محض خواہش نفسانی کی حکومت میں زندگی بسر ہو جائے، میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونوں کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب القتل ہیں" اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے میں قصور وار نہیں ہیں کہ حشر اجساد کے منکرین کی وہ تکفیر کرتے ہیں"

اس طویل عبارت سے تین نتیجے مستنبط ہوتے ہیں،

(۱) حشر اجساد کے مسئلہ میں محض وحی پر اعتبار کرنا چاہیئے، فلسفہ اوس کی عقدہ کشائی نہیں کر سکتا، نیز جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہے اس کو اسی طرح رکھنا چاہیئے، تاویل یا انکار نہ کرنا چاہیئے،

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو یکساں نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا،

(۳) اوس کے نزدیک زنادقہ جو شریعت کا ابطال کرتے ہیں وہ واجب القتل ہیں،

سابق دو نتیجوں سے، اس میں شک نہیں، کہ اوس کی وسعت قلبی و دماغی عیاں ہوتی ہے، یعنی یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اوس سے بے اعتمادی کا اظہار کرتا اور ایک متکلم و فقیہ کی حیثیت میں وہ دیگر فقہا کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضرور ہے کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاصکر جبکہ وہ عدالت کی کرسی پر بھی بیٹھکر قتل کے مقدمات بذات خود فیصل کرنے سے گریز کرتا تھا،

لیکن بات یہ ہے کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کہ فلسفہ کے رواج سے لوگوں میں بے دینی پھیلتی جاتی تھی، زندگی کے قیود اٹھ گئے تھے، اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم طبیعیہ کی واقفیت کی بدولت مادیت پرستی میں بالکل غرق ہو گئے تھے، زنادقہ، باطنیہ، اور اباحیہ، وغیرہ فرقوں کا نہایت زور تھا، اور ان فرقوں کے لوگ عموماً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلاکو خان نے جب باطنیہ کے قلعہ الموت کو

فرما دکیا ہے، تو وہاں اوس نے عجیب منظر پایا، رصدگاہیں، عالیشان کتبخانے، بڑے بڑے مدارس طبعیات کے معمل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلعہ ایک اکاڈیمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا،

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اوس کا حال یہ تھا کہ راتوں کو گانے بجانے اور شراب پینے میں مشغول رہتا تھا، جب لوگوں نے اوس سے کہا کہ شراب تو حرام ہے، تو اس کا جواب اوس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ اِس سے لوگوں کے درمیان عداوت پیدا ہوتی ہے اور میں نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہوں، میرے لیئے اِس کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں، یہی سبب تھا کہ مسلمانوں میں فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گذرے ہیں اون میں سے بہت کم ایسے ہیں جن پر فسق اعتقادی یا فسق عملی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن الہیثم اور خلفاء فاطمیین کے عہد میں مصر کے تمام مسلمان فلاسفہ اسمٰعیلی باطنی تھے، ابن سینا کے متعلق یہ تحقیق ہے کہ وہ اور اوس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے شام کے فلاسفہ عموماً حران کے صابیوں کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حران کے صابیوں کی تھی، اصحاب اخوان الصفا سب کو معلوم ہے کہ خالص باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہیں جو فسق اعتقادی یا فسق عملی میں گرفتار نہ پائے گئے ہوں، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے تو یہاں تک فیصلہ سنا دیا ہے کہ مشرق کے فلاسفہ کی اصل حران کے صابی اور یونان کے بت پرست تھے، اسلیئے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابوں میں عقل اول، نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ دلچسپی سے کرتے ہیں جو صابیین کے مذہب کے زائیدہ ہیں،

حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اوس کی بنا پر اوس کا یہ فیصلہ کہ زنادقہ واجب القتل ہیں نامناسب اور بیجا نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ زنادقہ اور اباحیہ سوسائٹی کے لیئے حد درجہ مہلک ثابت ہوتے ہیں اور اون کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہوجاتا ہے، پس یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ ابن رشد کے ان منصفانہ فیصلوں سے جو اس طول طویل عبارت بالا میں درج ہیں مسلمان علماء و فقہاء کو بھی اختلاف نہ ہوگا،

(۶)

ابن رشد کا علم الاخلاق و علم سیاست

عربی فلسفہ میں محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اخلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہے، عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبعیات، الٰہیات، علم ہیئت، علم طب، علم نجوم وغیرہ کے خاص زیادہ توجہ کی، لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہے ان کو نظرانداز کر دیا، اس کے کئی وجوہ ہیں،

(۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہے ان کی نسبت مغرب و مشرق کے نقطۂ نظر میں بڑا فرق ہے، انسانی معاشیات کا تعلق مشرق میں مذہب سے وابستہ مانا گیا ہے، یہاں فلاسفہ کے دو الگ الگ طبقے ہیں ایک طبقہ متکلمین و متشرعین کا ہے، یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پر مشتمل ہوتا ہے، وراثت، نکاح، انسانوں کے باہمی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہیں، یہ گروہ ملک کے رسم و رواج یا اشیاء کے کلام میں بالکل تغیر نہیں کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہیں ان کا دار و مدار محض وحی یا رسم و رواج پر رکھتا ہے، دوسرا طبقہ وہ ہے جو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے حقائق اشیاء کی معرفت حاصل کرتا ہے، تزکیۂ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہے، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے میں لگے رہتے ہیں،

بخلاف اس کے مغرب کا نقطۂ نظر اس سے بالکل جداگانہ ہے، وہاں فلاسفہ ہی تمام کام انجام دیتے ہیں، ملکی حکومت میں دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور ان کو نافذ کرنا، علوم مادیہ کی عقدہ کشائی کرنا، لوگوں کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات وغیر معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ انجام دیتا ہے، وہاں حکماء و متکلمین یا ہادیان طریقت و رہنمایان شریعت کے دو گروہ الگ الگ نہیں ہوسکتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مشرق میں معاشیات انسانی کا دار و مدار مذہب پر رکھا گیا ہے، اور مغرب میں

فلسفہ پر، اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں اٹھاتے اور ان معاملات میں محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہیں،

یہی سبب ہے کہ مسلمان علمارنے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہاں نہیں لیا، سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانیں ترجمہ کرلیں، ارسطو کے کچھ غیر مشتبہ رسالے نقل کرلیئے، حکماء کے کچھ چھوٹے چھوٹے مقولے یاد کرلیئے، اسکے علاوہ سقراط، ارسطو، ایپکیورس، زینو، سنیکا، سیسرو، اور مارکس ریلیوس وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہیں رکھتے تھے اور فرقۂ رواقیہ (اسٹوائکس) اور فلسفۂ لذتیہ کے باہمی مناظرات کے ذکر سے اون کی تصنیفیں بالکل خالی ہیں، سعادت، مودت خالصہ وغیر خالصہ، بدنصیبی، مصائب و محن تقدیر و جبر، حصول ثروت وجاہ، تحصیل زر، وغیرہ پر اخلاقی بحثیں جو حکیم سنیکا اور سیسرو کی تصنیفات کی جان ہیں، اون کا عربی تصنیفات میں نام ونشان نہیں، مذہب افادہ اور مذہب ضمیر جیسے جو دو معرکۃ الآرا مذاہب گذرے ہیں اون سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا مطالعہ بے سود ہے، ارسطو کی کتاب الاخلاق نیقوماخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ کو واقفیت ہو، اسی کو مد نظر رکھکر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارۃ میں اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری میں علم الاخلاق پر قلم اُٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے باب سے اس عام بے توجہی کا بڑا سبب یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اُٹھانا بے سود خیال کرتے تھے،

ابن رشد بھی اس معاملہ میں اپنے دیگر سابقوں کا ہمنوا ہے، یعنے رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق نیقوماخس کی ایک شرح لکھدی ہے، اور کسی جدت کا اظہار نہیں کیا ہے، البتہ خیر و قدر کے مسئلہ پر متکلمانہ حیثیت سے بعض مذہبی کتابوں میں بحث کی ہے جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کرچکے ہیں اور فلسفہ کے ضمن میں اس کا دوبارہ نقل کرنا بیسود ہے،

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ میں کمیاب ہے، اس کی ایک وجہ تو وہی ہے

جو اوپر گذری، یعنے مشرق میں علم سیاست کا تعلق مذہب سے قایم کیا گیا تھا اور خالص فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور دوسری خاص وجہ یہ تھی،

(۲) مسلمانوں کی جتنی سلطنتیں تھیں سب شخصی تھیں جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث میں آزاد خیالی ممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے مملو تھا،

ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت کی بحث کے ضمن میں امامۃ اور خلافت سے بھی بحث کی ہو جو خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے صد درجہ ناقص ہو اور خلافت پر تو اوس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی نقطۂ نظر سے بحث کی ہو، یہاں تک کہ وہ شیعوں کی بولی بول گیا ہو کہ خلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہیں بلکہ نص سے ہونا انسب ہو، کیونکہ اس صورت میں مخالفت و نزاع کا اندیشہ بالکل نہیں ہوتا،

ابن باجہ نے اپنی تدبیر المتوحد اور حیوٰۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہو، جو افلاطون کے نظریہ سے ملتا جلتا ہو، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب الاتصال میں ان الفاظ سے کیا ہو کہ ابن الصائغ نے حیوٰۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہو جس کا تعلق ان انسانی جماعتوں سے ہو جو نہایت امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہیں، لیکن افسوس یہ ہو کہ کتاب ناقص ہو، یہ سیاسی نظریہ جس پر متقدمین نے بھی بہت کم لکھا ہو اس کی ایک اور کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہو"

ابن باجہ کی یہ دو کتابیں نہایت عجیب ہیں، اگرچہ اوکے اقتباسات پیش کرنے کا موقع نہیں، مختصراً اسی نظریہ نقل کر دینا کافی ہو، یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ قدماء کے ذہن میں علم اخلاق اور علم سیاست کے الگ الگ مفہوم نہ تھے یہی وجہ ہو کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو خلط ملط کر دیا ہو، ارسطو نے اس نقص کو رفع کر کے دونوں علموں کے حدود کو الگ الگ کیا، لیکن ابن باجہ نے اپنی تصنیفات میں افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک ساتھ بحث کی ہو، ابن باجہ کا خیال ہو کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر ہونی چاہیئے، ایک آزاد جمہوریت میں اطباء اور قاضیوں کی جماعت کا وجود بیکار ہو، اطباء کا وجود اسلیئے کہ جب انسان خلاقی زندگی کے عادی ہو جائینگے اور طعم و شرب اور

معیشت میں تبدیل وکفایت شعاری کی عادت ڈال لینگے تو لامحالہ اطبا کی کوئی ضرورت نہ رہیگی، اسیطرح قاضیوں کی جماعت اسلیئے بیکار ہوکہ ایسی سوسائٹی میں بدکاری اور اخلاقی رذائل کا نام ونشان ہی نہوگا تو قاضی مقدمات کیا فیصل کریگا یعنے اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد قاضیوں کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائیگی، آخر میں سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح اس ماحہ کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہی، یعنے اکسار گی سیاست کو چھوڑ کر وہ صور و معقولات مجردہ کی بحث چھیڑ دیتا ہی،

اس رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ میں سیاست پر ایسے خیالات کا اظہار کیا ہی، اس کتاب میں کوئی خاص جدت نہیں، مگر اس کے کہ ہر موقع پر افلاطون کی تائید کی ہی، اوس کے خیالات کی تفصیل یہ ہی،

حکومت کی باگ بوڑھے تعلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیئے، اخلاقی تعلیمات وہدایات کے علاوہ شہریوں کو خطابت، شاعری اور مناظرہ ومنطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت میں اطبا و شعرا اور قاضیوں کی جماعت کا وجود یکسر بے سود ہی، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہیں ہو کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانیں نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیوں کی زندگی شہریوں کی زندگی سے جدا گانہ ہونی چاہئے، اور شادی بیاہ کی اون کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیئے،

عورت ومرد کے قوائے جسمانی ودماغی میں کوئی نوعی فرق نہیں ہی، صرف کمیت کا فرق ہی، یعنے فنون جنگ اور علوم وفنون میں جس طرح مرد مہارت پیدا کرتے ہیں اوسی طرح عورتیں بھی مہارت پیدا کر سکتی ہیں اور مردوں کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دیسکتی ہیں، بلکہ بعض فنون تو عورتوں کے لیئے مخصوص ہیں، مثلاً موسیقی کہ اسکی قدرتی تعلیم و ترتیب اوسی وقت حاصل ہوسکتی ہی جب صنف نازک اوس کی تشکیل کرتی ہی، افریقہ کی بعض بدوی حکومتوں میں اس قسم کی کثرت سے مثالیں موجود ہین

کہ عورتوں نے میدان جنگ میں سپاہ و قائد کے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دیئے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہیں کہ عنان حکومت عورتوں کے ہاتھ میں رہی اور انتظام میں کوئی خلل نہیں ہوا، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی ہے جس کی بدولت عورتوں کو اس کا موقع نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کی نمائش کرسکیں، گویا اس نظام نے یہ طے کردیا ہے کہ عورتوں کی زندگی کی غایت بس یہ ہے کہ ان سے نسل کی افزائش ہوتی رہے، اور بچوں کی پرورش میں وہ مشغول رہیں، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اندرونی طور پر ایک حد تک ان کی بھی قابلیتیں فنا ہوتی چلی جارہی ہیں، یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں ایسی عورتیں بہت کم نظر آتی ہیں جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی میں امتیاز رکھتی ہوں، ان کی زندگی نباتات کی طرح گذر جاتی ہے اور وہ مرد ہی کاشت کے باعث کاشتکار یعنی اپنے خاوندوں کے قبضہ و اقتدار میں رہتی ہیں، اور یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں عسرت و افلاس روز بروز بڑھتا جارہا ہے، چونکہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے، اور عورتیں بیکاری میں زندگی گذارتی ہیں، اسلیئے وہ اپنی محنت و کوشش سے خاندانوں کی خوشحالی کو ترقی دینے کے بجائے مردوں پر بار ہوکر زندگی بسر کرتی ہیں،

نظام حکومت میں استبداد کی بنیاد یہ ہے کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھکر حکومت کیجائے، اور جمہور کے فوائد پامال کیئے جائیں، سب سے زیادہ سخت استبداد علماء و فقہاء کے گروہ کا ہوتا ہے کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کرلیتا ہے، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور میں پوری ہوئی، یعنے ایک ایسی جمہوریت کا اس دور میں سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح مکمل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی بڑھکر تھی، لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہیں جو اس معصیت کے مرتکب ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا نظام بدلکر موروثی حکومت کے قالب میں اس کو ڈھال دیا، اور ایک بار یہ مثال قایم ہوچکنے کے بعد ہر چہار طرف تغلب و استبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانوں کی دماغی اور انتظامی قابلیتیں بالکل فنا ہوگئیں، چنانچہ ہمارا ملک اندلس بھی آجتک اسی کے نتائج بھگت رہا ہے،

یہ خیالات ہیں جو ابن رشد نے جمہوریہ کی شرح میں ظاہر کیے ہیں، لیکن قرون متوسطہ میں اس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی، وہیلی پہلا شخص ہے جس نے اس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعن طعن میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا وہ نظریہ یہ ہے،

نوع انسان کی حالت نباتات کی سی ہے جیسے جس طرح کاشتکار ہر سال بیکار اور بے ثمر درختوں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتے، اور صرف انھیں درختوں کو باقی رکھتے ہیں جن کے بارآور ہونے کی امید ہوتی ہے، اسی طرح یہ نہایت ضروری ہے کہ بڑے بڑے آباد شہروں کی مردم شماری کرائی جائے اور ان لوگوں کو قتل کر دیا جائے جو بیکاری کی زندگی بسر کرتے ہیں اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہیں کرتے جو ان کی سلطنت کی کفالت کر سکے شہروں کی صفائی اور حفظان صحت کے اصول پر ان کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہے، اور یہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ناکارہ لولے لنگڑے، اور بے مشغلہ آدمیوں سے شہروں کو پاک نہ کیا جائے،[1]



[1] ابن رشد رینان صفحہ ۲۴۷،

باب چہارم

فلسفۂ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل ۔ ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ کی کتابوں کے تراجم اور ان کی نوعیت، فلسفہ سے عربوں کا تعلق اور اس کی نوعیت، مسلمانوں میں فلسفہ کی ماہیت اور اس کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور ان کی حقیقت، عربی فلسفہ کے مآخذ، ارسطو کے یونانی مفسرین اور اسکندریہ کے اشراقی فلسفہ کا اثر، ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا حصہ عربی فلسفہ میں، ابن رشد کی رسائی اس کے فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں فلاسفۂ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلطیاں کیں، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیاں، وہ غلطیاں جن میں اس کے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی شریک ہیں، نفوس فلکیہ کا نظریہ ارسطو کی کتابوں میں اور عرب فلسفہ کے ساتھ اس کا معاملہ،

(۳) ابن رشد اور ابن سینا ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مسلمان فلاسفہ کی بعض خدمات، فارابی اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جن میں ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت کی ہے، ان کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، ان کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے اس کے فلسفہ میں ابن سینا نے

اضافہ کیے، اون کی بعض مسائل، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل

ابن رشد کے آراء و نظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اجمالی نظر اوس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور دلچسپ سوال یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہے؟ یعنے اوس کا فلسفہ خود اوس کا ایجاد کردہ ہے، یا کسی خاص فرد سے اس کا تعلق ہے؟ اس کے فلسفہ کے ماخذ کیا ہیں، یعنے کس بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے؟ مشائی فلسفہ سے اس کا کیا تعلق ہے، یعنے کن کن باتوں میں اس نے دیگر مشائی فلاسفہ سے اختلاف کیا ہے؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ میں ابن رشد کا بار بار تذکرہ دیکھکر یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ عظیم الشان و جلیل القدر فلسفی شاید ان اعاظم رجال میں ہوگا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقوں کے بانی گذرے ہیں اور جن کے ناموں کا دنیا کلمہ پڑھتی ہے، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پاتا ہے، جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایوں اور طرح طرح کے استدلالات سے مدتوں یورپ میں لگاتار بحث ہوتی رہی اور انسان کی دماغی دولت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اوس کی کتابوں کی شرح و تفسیر اور اوس کے حالات کی اشاعت کی نذر ہوتا رہا، لیکن جب زیادہ دقت نظر اور غور و خوض سے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے، تو دفعتہ اس عظمت و جلالت کا طلسم نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے، اور صاف نظر آتا ہے کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے وہ محض ایک ظل اور پرتو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہیں وہ ایک ایسے سے زیادہ عمیق ضلالت

دگرہی کا محض عکس ہے، یعنی اِس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہے، وہ اِس قدر ہے کہ ارسطو کے چھوٹے بیچے خیالات کی نشر واشاعت کی کوشش میں وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ میں سے کسی سے پیچھے نہ رہا اور جو خیالات اِس کے پیشتر ضخیم مجلدات میں دہرائے جا چکے تھے انھیں کو دوسرے اسلوب سے اس نے بھی دہرا دیا،

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیسا کہ اوس کی کتابیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہی) اس سے زیادہ کچھ نہیں ہی، کہ وہ عربی فلسفہ کے مشائی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہی جو اِس سلسلہ کی دوسری کڑیوں سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہیں، پس اِس بنا پر اگر ہم اوس کے فلسفہ کی اصل اور اوس کے مآخذ دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چند منزل پیچھے ہٹکر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اوس کے مآخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، یعنے یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل و ماہیت کیا ہی، اور کن کن مآخذ سے اس کا مواد فراہم کیا گیا ہی،

فلسفۂ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہی کہ مسلمان فلاسفہ ارسطو کے صرف نرے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے اونھوں نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین میں دو گروہ ہیں ایک کا خیال ہی کہ مسلمانوں نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان میں اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہی کہ مسلمان نرے یونانیوں کے مقلد تھے، یہی بحث ہی جس پر فیصلہ کا مدار ہی، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہی، اسلئے ہم بالاختصار اس بحث کا فیصلہ کرینگے، اِس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفۂ اسلام کی تاریخ ہے،

ہماری بحث کا تعلق علم کی صرف اوس شاخ سے ہی جس کو فلسفہ کہتے ہیں، حکمیات (سائنس) طب وکیمیا، ریاضیات وہیئت وغیرہ خارج ہیں، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اُٹھی تو شام وعراق، مصر وافریقہ، اور اندلس تک پھیل گئی، قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکلکر ان دور دراز ممالک میں آباد ہو گئے اور بعض خطوں میں تو وہ اس کثرت سے جاکے آباد ہوئے کہ وہاں کی زبانیں اونھوں نے بدل ڈالیں، وہاں کے باشندوں کی خو بو اونھوں نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے ان خطوں کو تمامتر عربی قالب میں ڈھال لیا

لیکن باوجود اس کے یہ ناممکن تھا کہ ماحول کے تغیرات، غیر ممالک کے متمدنوں کے اطوار و عادات، اور غیر قوموں کے تمدن و معاشرت کا ردعمل ان فاتحوں پر نہ ہوتا، مصر میں شام میں ایران میں متمدن قومیں پہلے سے آباد تھیں، ایرانیوں کا لٹریچر زندہ تھا، شام میں یہودی اور عیسائی طبیبوں نے بڑے بڑے دار العلوم کھول رکھے تھے، اور سب سے زیادہ مصر میں پرانے یونانی فلسفہ کا بچا کھچا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، ان قوموں کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر (جن کا استقصا یہاں نہیں کیا جا سکتا) عربوں کے لیئے علوم عقلیہ کی جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطبا اور فلاسفہ سریانی اور شامی زبانوں میں یونان کے علوم و فنون کو منتقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کی جانب محض علم نجوم اور علم طب کے ذوق و شوق میں توجہ کی، ہماری قوم کو چاہے یہ بات کتنی بری لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں نجوم و طب و کیمیا کا شوق ضرور عربوں کے لیئے محرک ہوا، اور اس میں کوئی برا لگنے کی بات نہیں، جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم اور طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادیں پڑتی گئیں، تا آنکہ بالآخر خالص مابعد الطبعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہرحال عربوں میں پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے شوق کا اظہار کیا وہ امرائے دولت کا گروہ تھا، ابن اثال عیسائی طبیب دولت امویہ سے وابستہ تھا، امیر معاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مریانس سے علم کیمیا سیکھا،

مصر میں گو شہنشاہ جسٹینین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہو گئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ میں باقی رہ گئے تھے، عربی اثر کے بدولت ان میں سے بعض بعض عربی زبان میں بھی مہارت رکھتے تھے، ابن ابجر اس عہد کا مشہور طبیب و فلسفی تھا، عمر بن عبد العزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا، اور انہوں نے اس کو شام میں لاکر آباد کیا، چنانچہ اس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطبا اور فلاسفہ کا مرکز بن گیا، اس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی اصطفن، ماسرجیس، اور اہرن وغیرہ تھے، اور یہ سب کے سب تقریباً شام کے باشندے تھے، یہ اوپر گذر چکا ہے کہ شام کے اطبا اور فلاسفہ نے چپکے چپکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو

سُریانی اور کلدانی زبانوں میں منتقل کر لیا تھا، اس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانوں میں علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی، جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہیے، تو اس وقت سب سے پہلے انھیں سریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی،

ترجمہ کا دور شباب ہارون و مامون کا دور حکومت خیال کیا جاتا ہے، مامون کو ہر قسم کے علوم وفنون کا شوق تھا، اور علمی خاندانوں کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اس نے اپنے دربار میں فارسی یونانی، سُریانی، کلدانی وغیرہ زبانوں کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کیے تھے جو دنیا کے متمدن ممالک کے ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت داں پنڈت تھے جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرتے تھے، لیکن باہمہ مترجمین کی یہ پوری جماعت غیر قوموں اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی، جارج بن جبرئیل، قسطاس لوقا، ماسرجلیس، عیسیٰ بن ماسرجیس، حجاج بن مطر، زوربا حمصی، ثیثون بن جرجس بسیل مطران، حیران، تذرس، ایوب رہاوی، یوسف طبیب، ابو یوسف یوحنا، بطریق، یحییٰ بن بطریق قصا رہاوی، عبد یشوع بن بہریز، شیر یشوع بن قطرب، تادری اسقف، عیسیٰ بن یولس، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر التعداد مترجمین یہودی، عیسائی، اور صابی مذہب رکھتے تھے، اور نسب کے اعتبار سے عرب سے ان کو کوئی تعلق نہ تھا، اس جماعت میں صرف دو شخص مستثنیٰ ہیں، یعقوب بن اسحٰق کندی اور حنین بن اسحٰق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا، اور ثانی الذکر بنی عباد کے قبیلہ سے تھا،

دیگر علوم وفنون کے ترجمہ سے بحث نہیں، محض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی جس میں حنین بن اسحٰق، عدی بن اسحٰق، اسحٰق بن حنین، یحییٰ بن بطریق، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت، یعقوب کندی، متی وغیرہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان میں اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی، دونوں زبانوں میں شاذ و نادر بہت کم مہارت رکھتے تھے، اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہیں جانتے تھے، مثلاً ثیثون، اور تذرس،

اللہ حنین بن اسحٰق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونوں میں ماہر تھے، حنین نے عربی بصرہ میں خلیل اور سیبویہ سے حاصل کی تھی اور یونانی اتیپائی کو جاکر، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجمے نہایت غلط سلط ہوتے تھے اور اون کی تصحیح کی خدمت حنین بن اسحٰق اور ثابت بن قرہ کے سپرد ہوئی تھی،[1]

غرض اِن مختلف ذرائع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم وفنون کا ذخیرہ عربی میں منتقل ہوگیا، تاہم عام مسلمانوں میں علوم عقلیہ و فلسفہ کے خلاف جو برہمی پائی جاتی تھی اِس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہود و یون عیسائیوں اور صابیوں ہی میں تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے، اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو اِن غیر مذاہب کے لوگوں کے سامنے زانوے شاگردی تہ کرنا پڑتا تھا، اس واقعہ کے ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں اکثر حکما کے حالات میں ملتا ہی کہ اونھوں نے فلاں صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابیں پڑھیں،

یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا ہو تو اوس وقت غیر قوموں یا غیر مذہب والوں کی شاگردی اختیار کرنا ناگزیر تھا، لیکن اس سلسلہ میں ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہی، اور وہ یہ ہی کہ جس جماعت نے غیر مذہب والوں سے فلسفہ حاصل کرکے اوس میں کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربوں کے زیادہ تر عجمی باشندوں یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانوں میں جس جماعت کو عموماً فلاسفہ وحکما کا لقب دیا جاتا ہی وہ عربوں کی جماعت نہ تھی بلکہ عجمیوں کی تھی، صرف فلسفہ کی تخصیص نہیں بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اِس دور میں جس جماعت کے دم سے قائم تھی وہ اسلام کے زیرنگیں ممالک کے سارے طول وعرض میں باستثنائے اندلس عجمیوں اور صرف عجمیوں سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت میں سیبویہ، ابوعلی فارسی، زمخشری، جرجانی، سکاکی، ابن عباس اور دولت بویہ کے اکثر انشاپرداز عرب نہ تھے عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ میں ابن مسکویہ،

[1] ان مباحث کے لیے دیکھو طبقات الاطبا و اخبار الحکما قفطی و کتاب الفہرست ابن الندیم،

سینا، فارابی، رازی، ابن رشد وغیرہم ہی تھے، غرض ہر ایک تمدن کی تاریخیں اٹھاؤ اور ان کی فہرست پر نگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ عربوں کے تمدن کی ساری شان و شوکت اور طرح طرح کی علمی و عملی ترقیاں صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھیں، اور یہی وجہ ہے کہ علوم و فنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے جو عجمی آبادی کے قلب یا اس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور، رے، بغداد وغیرہ،

پس ان دو اہم تاریخی واقعات (یعنی یہ عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قوموں کے باشندے تھے، اور حکما و فلاسفہ کی جماعت عربوں پر نہیں بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت میں عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ اس کو قرون متوسطہ کا مشرقی فلسفہ کہنا چاہیئے جس میں متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہو گئے تھے، عربی فلسفہ کے آخذ و عناصر کی بحث تو آگے آئیگی، یہاں صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے اس فلسفہ کے لیے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی، اور عربی میں ترجمہ کرنے سے ملتی قرار مشاہروں اور وظائف کا سہارا تھا، کیونکہ مشرق کی دولت کے مالک اس عہد میں صرف عرب کے اُمرا و سلاطین تھے، اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پلہ نے پلٹا کھایا، یعنے اہل عرب پر اہل عجم غالب آ گئے تو عجمیوں نے اسی تاریخ، اپنے ملک کے علوم و فنون، اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لیکر اپنی زبان میں منتقل کر لیا اور عجمی زبان عربی زبان سے مستغنی ہو گئی، جس دور میں ایران کے شعرا اپنی شاعری اور زبان کی تدوین میں مشغول تھے ٹھیک اسی عہد میں ایک عجمی جماعت فلسفہ و حکمیات کے ترجمہ میں مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم و فنون کی سرپرستی میں نمایاں شہرت حاصل کی تھی، اس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بخارا میں نوح سامانی کے شاہی کتبخانے میں فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہیں مل سکتا تھا،

بہرحال اہل عجم یا اہل عرب کی کوششوں کی بدولت اسلام کے اس عہد زریں میں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہوگیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے ملکوں میں عیسائیوں کے مذہبی تعصب کی بدولت مدت سے مقفل پڑا کیڑوں کوڑوں کے کام آرہا تھا، مسلمان قوموں کی کوششوں کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قوموں کی دماغی حالت پر زبردست اثر کیا اور اون میں عقلیت اور روشن خیالی کی روح پھونک دی، بلکہ علوم و فنون کو زمانہ کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچالیا یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، جس جماعت نے اس ذخیرہ کی قدر کی اور اوس کو ہاتھوں ہاتھ لیا وہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی تھی، اِن فلاسفہ کا مشغلہ صرف یہ ہوتا تھا کہ حکمائے یونان کی کتابوں کے پیچھے سرگرداں رہتے تھے، اور نادر کتابیں بہت تلاش سے فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، اون پر حواشی اور تعلیقات لکھتے تھے، اون کی شرح و تفسیر کرتے تھے، مصری اور حکماء کے خیالات میں باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہانتک فلسفہ کا تعلق ہے انھوں نے کبھی اس بات کی کوشش نہیں کی کہ دنیا کے دیگر جویاں حق فلسفیوں کے مانند اپنے ذہن و دماغ سے کام لیکر حقائق عالم کی جستجو کریں، بلکہ اون کی علمی جد وجہد کا تمامتر مدار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکماء خصوصاً ارسطو کے خیالات اپنی کتابوں میں بلاکم و کاست نقل کردیں، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جویان حق نہ تھے، بلکہ اون کا درجہ اسیقدر رہا کہ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں مشغول رہتے ہیں، گویا وہ ایک جماعت تھی جس کا مقصد محض دوسروں کے خیالات کی ترجمانی تھا،

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اسیقدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی اُن کے نزدیک طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص خاص طائفے عمل شمار کیے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر طب دانی کو وہ آل اسقلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گو اسقلیبوس کوئی ایک خاندان تھا، جس میں سینہ بسینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالانکہ اسقلیبوس یونانیوں میں کسی فرد کا

نام نہ تھا، بلکہ وہ یونانیوں کا ایک دیوتھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروثی خاندانی فن سمجھتے تھے چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے جا بجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حران کے صابی ہیں، ان سے یونانیوں نے یہ فن سیکھا، اور اس کے بعد اونھوں نے فلاسفہ کے تمام خاندانوں کا شجرۂ نسب یا شجرۂ تلمذ صابیوں سے ملا دیا ہے، گویا اس لحاظ سے فلسفہ انسانی دماغ سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات ومعلومات کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ دیگر حرف وصنائع کے مانند ایک موروثی صنعت ہے، جو متعدد خاندانوں سے سینہ بسینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے،

اب ان مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت دقت نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا اون کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنی یہ کتابیں جن مصنفوں کی جانب منسوب کی جاتی تھیں اون کے جانب ان کتابوں کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہیں، یا واقع میں مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور اونھوں نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق میں غلط سلط اور مشتبہ کتابیں ارسطو کی کتابوں کے نام سے ترجمہ کر ڈالیں، اس سے معلوم ہوسکیگا کہ مسلمان فلاسفہ جو خیالات ارسطو کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں اونکا انتساب ارسطو کے جانب کہاں تک صحیح ہے حقیقت یہ ہے کہ عربوں کو جہاں تک کتابیں دستیاب ہوسکتی تھیں اونھوں نے فراہم کیں وہ یونان کے خزائن کتب سے قطعًا ناواقف تھے جس طرح اور جس حیثیت سے اون کو کتابیں دستیاب ہوئیں اونھوں نے سمیٹ لیں، یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیائے کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہوں کے ذریعہ روم اور یونان کے متفرق کتبخانوں سے فراہم کیا گیا تھا، جو مشرق کے بر خلاف عیسائی بھی ان کتابوں کے خواص اون کے مصنفوں کے واقعی اسماء اور اونکی قدر وقیمت سے بالکل ناآشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مٹ چکا تھا اور کتابیں ذاتی کتبخانوں میں مقفل پڑی تھیں، جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی صورت میں مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابیں اون کو دستیاب ہوسکیں فراہم کرلیں اور راوں کی

ماہیت یا اون کے مصنفوں کے واقعی اسماء دریافت کرنے کی کوشش نہ کریں،

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی ہو اور جس کے بیشتر فلسفہ کی تدوین شاذ و نادر ہی کیجاتی تھی خود اِس کی کتابوں کا مقدر کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نااہل خاندانوں کے قبضہ میں رہیں، اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو کے مرنے کے بعد اوس کا ذاتی کتبخانہ، جو خود اوس کی تصنیفات اور یونان کے دیگر مصنفوں کی کتابوں پر مشتمل تھا، اِس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید تیوفراسطس کے قبضہ میں آیا، تیوفراسطس جو فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اِس نے اس کتبخانہ کی بڑی قدر کی، لیکن تیوفراسطس کی موت کے بعد جو ۲۸۷ قبل مسیح میں واقع ہوئی یہ کتبخانہ اس کے ایک شاگرد نیلس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً ۱۳۳ قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ میں رہا، اس دوران میں یہ خاندان اتھنز سے نقل وطن کر کے ایشیاے کوچک میں آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابیں بھی ایشیاے کوچک میں منتقل ہو گئیں، اور پرگیمس کے بادشاہوں کے خوف سے جو نہایت علم دوست اور کتبخانے جمع کرنے کے شوقین تھے یہ کتابیں نہ حالوں میں بغیر نگہداشت کے پڑی رہیں، یہانتک کہ جب ۱۳۳ قبل مسیح یونانیوں کے ممالک رومیوں کے قبضہ میں آ گئے تو اوس وقت اِس خاندان کے نااہل افراد نے اِن کتابوں کو کوٹھڑیوں سے نکال نکال کر بازار میں بیچنا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتبخانہ ایتھنز کے ایک شوقین امیر اپیلیکن نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اِس کے قبضہ میں رہا، لیکن ۸۶ قبل مسیح میں رومیوں کے مشہور سپہ سالار سلا نے جب ایتھنز فتح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتبخانہ بھی روم اُٹھا لایا، اور یہاں قریہ سے وہ ایک مکان دار المطالعہ میں رکھدیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئیں، اینڈرانیکس جو ایک متبحر مشائی فرقہ کا فلسفہ داں تھا اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابوں کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد میں ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر ہر فن کی کتابیں الگ الگ کیں،

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابوں کی تین فہرستیں موجود ہیں، ایک دیوجانس لارشیس کی ترتیب دادہ جس میں کتابوں کی کل تعداد ایک سو چھیالیس درج کی گئی ہے، دوسری ایک اور شخص اینانیمس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابوں پر مشتمل ہے، اور تیسری ایڈرا ایکس کی فہرست ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اول الذکر دو فہرستوں میں بعض ایسی کتابوں کے اسماء درج ہیں جو خود ارسطو کے واقعی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈرا ایکس کی فہرست میں غیر مندرج ہیں مثلاً ارسطو کے مکالمات و مکاتبات، قصہ کہانیوں کی کتابیں، حیوانات، و نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابیں، کچھ تاریخی افسانے وغیرہ، یہ سب کی معمولی کتابیں، لیکن بایں ہمہ یہ ضرور ہے کہ اینڈرا ایکس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستوں سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہے، کیونکہ وہ خود ارسطو کے کتبخانہ سے اخذ کی گئی ہے، اور اس کے ماسوا دیگر فہرستوں میں جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ارسطو کی شہرت سے ناجائز فائدہ اُٹھا کر اسی کے فرقہ کے بعض لوگوں نے اونکو ترتیب دیکر ارسطو کے نام سے مشہور کر دیا ہے،[1]

پس ارسطو کی تصنیفات میں مستند اور غیر مستند تصنیفات کا خلط ملط ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، ان کو ارسطو کے نام سے جہاں جہاں کتابیں دستیاب ہوئیں اونھوں نے بلا پس و پیش حاصل کر لیں، پس اس بنا پر محض یہ گمان ہی نہیں بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ اونھوں نے ارسطو کی بکثرت مشتبہ کتابیں نقل کر لیں اور بازاروں میں ارسطو کے نام اون کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اس سلسلہ میں فلسفہ کی دو کتابوں "اثولوجیا" اور "کتاب العلل" کے متعلق تو تحقیق معلوم ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہیں لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے، اور ان سے استشہاد

[1] یہ قصہ گروٹ نے تذکرۂ ارسطو میں نقل کیا ہے، اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابو اس کا ناقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابوں کی بحث پر دیکھو گروٹ کا تذکرۂ ارسطو، نیز اخبار الحکماء قفطی میں اہلکس، بطلمیوس اور کتب مترجمۂ حنین بن اسحق وغیرہ کی فہرستوں کا باہمی مقابلہ کرو،

کرتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر "جمع بین الرائین" کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے اوس میں "مابعد الطبیعہ" کے بجائے "اثولوجیا" سے بکثرت شواہد نقل کئے ہیں[1]،

غرض مختلف ذرائع سے ارسطو اور دیگر فلاسفۂ یونان کی جس قدر کتابیں مسلمانوں کو دستیاب ہوئیں وہ اونھوں نے بلاتفریق اور بے پس وپیش حاصل کرلیں، اور اون کی تہذیب وتدوین کی اور اون کو زمانہ کے دستبرد سے محفوظ کرلیا، ان کو اس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کردی گئی ہے، مسلمانوں کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا، اور وہ ارسطو کی کتابوں کے دلدادہ تھے، نہ اس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابیں مطالعہ کرکے اونھوں نے ارسطو کا انتخاب کرلیا تھا، بلکہ محض اس بنا پر کہ بلا کسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شیفتگی تھی، یہاں تک کہ اس شیفتگی کا

---

[1] چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد میں پیش کی ہے، (صفحہ ۱۳۱ یورپ)

"انی ربما خلوت بنفسی کثیراً وخلعت بدنی جانباً وصرت کانی جوهر مجرد بلا جسم فاکون داخلاً فی ذاتی راجعاً الیها خارجاً من سائر الاشیاء سوای فاکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً فاری فی ذاتی من الحسن والبهاء ما ابقیت معجباً فاعلم عند ذلک انی من العالم الشریف جزء صغیر فلما ایقنت بذلک ترقیت بذهنی من ذلک العالم الی العالم الالهی فصرت کانی هناک متعلق بها فعند ذلک یلمع لی من النور والبهاء ما یکل الالسن عن صفته والآذان عن سمعه فاذا ... فی ذلک النور وبلغت طاقتی ولم اقو علی احتماله هبطت الی عالم الفکرة فاذا صرت الی عالم الفکرة حجبت عنی الفکرة ذلک النور فلذلک احق ان نقول ما قال ایرقلیطوس ... امرنا بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشریفة بالصعود الی عالم العقل"

ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے مذاق کے کس قدر منافی ہے، اور قیاس یہ گواہی دیتا ہے کہ اثولوجیا جس میں یہ عبارت درج ہے فلسفۂ افلاطونیہ جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہے اور شاید فلاطینس کی ہو تو عجب نہیں، کیونکہ اسی قسم کے فلاسفہ پر خلوت نما کی کیفیتیں طاری ہوا کرتی تھیں اور یہی لوگ جسم سے اپنے تئیں جدا کرلینے کے مدعی تھے، ورنہ یونان کا ارسطو تو اس قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذبات کے احوال سے قطعاً نا آشنا تھا،

یہ عالم تھا کہ مامون نے، جو نہایت علم دوست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب میں دیکھا، اور فلسفہ کی چند باتیں اس کی زبان سے سنکر خواب ہی میں اوس کی کتابوں کا گرویدہ ہوگیا اور دوسرے روز ایک وفد ایشیائے کوچک اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابیں تلاش کرکے بغداد میں اون کے منتقل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں ارسطو کے فلسفہ کو جتنی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہوسکی، بلکہ ایک عام اندازہ کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے بڑے مقلد اور پیرو تھے، ہاں البتہ متکلمین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی،

حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتہادی رنگ میں علم کلام کے پردہ میں نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقوں کی بنیادیں رکھی گئیں، ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکمائے اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں ذاتی اجتہاد کا نام ونشان شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے، اور یوں تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اوس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت خود بخود ذاتی اثر ڈالتی ہے اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز دلادیتی ہے، اگر اس قسم کا ذاتی اجتہاد تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابوں میں بھی بکثرت نظر آئے گا جو اپنے تئیں ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات میں تطبیق دیکر دونوں کو متحد الرائے

لہ مسلمان فلاسفہ کی فہرست میں ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدوں کے بھی اسماء نظر آتے ہیں، چنانچہ محمد بن عبداللہ باطنی قرطبی بندقلس کا پیرو تھا اور مشہور متکلم ابو الہذیل علاف نے صفات باری کے مسئلہ میں بندقلس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ و بو وغیرہ کے بارے میں انکسوریس کا نظریہ اخذ کیا ہے متکلمین کی اجزاء لاتتجزی کی تھیوری دیمقراطس اور انکسورس سے ماخوذ ہے، مصر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب اخوان الصفا، فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر اسی مثالیں تلاش کی جائیں تو کثرت سے فراہم ہوسکینگی، لیکن ان استثنائی مثالوں سے بیان کردہ میں پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ اس کی بنا محض ایک مجموعی تخمینہ پر ہے،

ثابت کر دیا تو یہ اس کی دانائی و ذہانت و ذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا ورنہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ کم از کم نظریۂ امثال اور منطقی حد و تحلیل کے مسائل میں دونوں کا متحد الرائے ثابت کر دینا ہٹ دھرمی اور تفسیر القول بما لا یرضیٰ بہ قائلہ کے مرادف ہے،

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اس حد تک بحث کر چکنے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کن کن عناصر سے اس کی ترکیب و تشکیل ہوئی تھی، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا ہے، کم از کم عرب کا مشائی فلسفہ تو قطعاً ارسطو کا بلا کم و کاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابوں کا ارسطو کی کتابوں سے مقابلہ کر کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو عرب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے[1] اس سے ہمارے ذہن میں معاً یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیوں کا کلام بھی عربی فلسفہ میں مخلوط ہو گیا ہے، اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد و مختلف عناصر اور بھی ہیں جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ وہ کونسا مرکزی نقطہ ہے جہاں سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ میں حد فاصل پیدا ہوئی ہے اور جہاں سے یہ دونوں فلسفے دو مختلف سمتوں میں تقسیم ہو گئے، اندلس کے نیو فلسفیوں ابن رشد ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین مابعد الطبیعیاتی مسائل میں کوئی اصولی اختلاف نہیں اور ان نیو فلسفیوں نے اندلس میں اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جس کے علمبردار مشرق میں کندی فارابی اور ابن سینا تھے، کندی جو عرب کا واحد خالص فلسفی شمار کیا جاتا ہے وہ بھی کسی خاص جداگانہ فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابوں میں انہیں خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اس سے پیشتر تمام

---

[1] یہ فرق عرب فلاسفہ کی کتابوں اور ارسطو کے کلام میں بین طور پر عیاں ہے، کتاب الشفاء اور ارسطو کی مابعد الطبیعہ کا مقابلہ مطالعہ کرو، اور پھر کتاب الشفاء اور مابعد الطبیعۃ ابن رشد کا مقابلہ کرو، اسی طرح کتاب الاخلاق نقوماخس اور حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلۃً مطالعہ کرو،

اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابوں میں تحریر کر چکے تھے، اس بنا پر ابن رشد سے لیکر تمام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کہیں بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہیں آتا جہاں سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ میں اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہیں،

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کرکے صرف ان تعبیرات کا مطالعہ کریں جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد میں جلد کامیاب ہو جائینگے، حقیقت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں ان کے مرنے کے بعد اتنے عظیم الشان تغیرات ہوئے ہیں کہ ان دونوں کے مفسرین کے کلام کو خود ان کے کلام سے ممیز کرنا نہایت مشکل ہو گیا ہے، مشائی فلسفہ کے مختلف مدارج حیات کے جو متعدد و طویل المدۃ ادوار گذرے ہیں ان کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہیئے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک، اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لیکر شہنشاہ جسٹینین کے عہد تک جس نے ۵۲۹ء میں ایک فرمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور ایتھنز کے مدارس بند کرا دیئے، اول الذکر دور کی ابتدا تیوفراسطس سے ہوتی ہے، جس نے ۲۸۳ سنہ قبل مسیح میں انتقال کیا اور انتہا اسکندر افرودیسی پر جو جالینوس کا معاصر اور عہد حیات مسیح میں موجود تھا، یہ دور خالص مشائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اس دور میں نامور ہوئے ان کے نام یہ ہیں، تیوفراسطس، ارسٹاگریس، ڈیکاریس، اسٹراٹون، اور اسکندر افرودیسیس، تیوفراسطس جو ارسطو کا شاگرد تھا اور اس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اس کو صرف نفس کی ماہیت کے بارے میں ارسطو سے اختلاف تھا، یعنے وہ اپنے استاد کے خلاف نفس کو محض اعصاب جسمانی کے تموجات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اس کا میلان مادیت کے جانب تھا، تیوفراسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اس سلسلہ میں نمودار نہیں ہوا تیوفراسطس کے بعد خود ارسطو کی کتابوں پر جو واردات گذری اس کا حال اوپر گذر چکا ہے ۶۰ سنہ قبل مسیح میں دنیا کو دوبارہ اس کی تصنیفات اصلی رنگ میں نصیب ہوئیں، اس طویل مدت کے اندر مشائی فرقہ کے جو

فلاسفہ اتھنز مین درس دیتے تھے وہ صرف ارسطو کی چند غیر مشتبہ کتابوں پر قانع تھے، اور ایک بڑا ذخیرہ اون کے پاس اس کی مشتبہ کتابوں کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھین، اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندرا فرودیسی غالباً اینڈرانیکس کے ترتیب دادہ کتابوں سے متمتع ہوا ہوگا، بہرحال اس نے صرف انھیں کتابوں کی تفسیریں لکھیں جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطو سے جابجا اختلاف کرتا ہے، مگر بعض اصولی مسائل میں بالکل اس کا پیرو ہے، یعنے تجربہ و استقرار اور محض علم و ادراک کو ذریعۂ حصول اذعان و سعادت خیال کرتا ہے،

لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا مین نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلیموسی خاندان کے فرمانروا مرکز علم اتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اوس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ مین مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے، اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قیصر کالیگولا کے عہد میں فیلو نام ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کئے، اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جزو ہے اور مقدس لفظ کُن سے اس کی پیدائش ہوئی، یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے، فیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، لیوسنس، نیومینیس وغیرہم ہوئے، جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر اون پر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی مین امونیس سیکاس ایک عیسائی خاندان مین پیدا ہوا، اوس کے خیالات تمامتر عیسائیت سے اثر پذیر تھے اس لئے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا، یعنے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند پر پلاٹینس بیٹھا جو ۲۰۵ء میں پیدا ہوا تھا، اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کئے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروؤں کا تھا، اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا، مشائی فلسفہ مین ابتک اس قسم کے جراثیم کا

میل نہیں ہوا تھا، فورفوریوس پہلا شخص ہے، جس نے کشف و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل مشائی فلسفہ میں شامل کیے، یہ بمقام ٹائر (ملک شام) ۲۳۲ء میں پیدا ہوا، اسکندریہ میں تعلیم پائی تھی، اور پلاٹینس کے ارشد تلامذہ میں سے تھا، اس کے خیالات کو فلسفۂ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر تھے، تاہم اس نے ارسطو کی کتابوں کی بھی شرحیں اور تفسیریں لکھیں، ان کتابوں میں وہ اپنے فرقہ کے خیالات کو ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہے، اسکندر افرودیسی کے بعد فورفوریوس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے مشائی فلسفہ کا ٹرارکس شمار کیا جاتا ہے،

مسیحیت کے بعد اس دور میں فلسفہ اسقدر انحطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اس بات پر مرکوز رہ گئی تھی کہ قدماء میں سے کسی ایک کی پیروی کریں اور قدماء کی کتابوں کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اکتفا کریں، چنانچہ اس عہد میں اسکندریہ میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے یا ارسطو کی، اور ان میں سے اکثروں نے بلا تفریق مذہب افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں، مفسرین کے اس سلسلہ میں میگریمس، پراکلس، ڈیماسیس، تامسطیوس، داؤد ارمنی، سمپلیس، جین فیلو لون، نہایت مشہور ہیں، ان میں سے بعض مثلاً پروکلس، اور میگریمس پر اشراقی خیالات کا بہت غلبہ تھا، سمپلس اور ڈیماسس متاخرین فلاسفہ میں سے ہیں، یہ شہنشاہ جسٹینین کے معاصر تھے، ۵۲۹ء میں جب اس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو ان دونوں نے بزنطین حکومت کے حدود سے نکلکر ایران میں پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسرو ان کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا، اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونوں کسی طرح اپنے وطن پہونچا دیئے جائیں مگر کامیاب نہ ہوا،

یہ ان تغیرات کی مختصر داستان ہے جو ارسطو کے مرنے کے بعد اس طویل مدت کے دوران میں اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اس داستان سے بخوبی اس کا پتہ چل سکتا ہے کہ مشائی فلسفہ میں بیرونی اثرات کا میل کب سے اور کن جوانب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے اصل ولین ہیں

سامی مذاہب نے اس دور میں جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا تا وقتیکہ اس دور کے عیسائی متکلمین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کیجائے، تاہم عربی فلسفہ میں اسکندریہ کے اس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کیئے جا سکتے ہیں، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دو راستوں سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنی ہمائے سعادت وحصول ادعائل بجائے علم وادراک کے حدث ونا کے کیفیات واحوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ میں جس کا تعلق خدا کی ذات وصفات اور عالم اور باری تعالیٰ کے باہمی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے، یعنی بجائے اس کے کہ بیشتر باری تعالیٰ کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اوسکا ایک جزو قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے، دونوں اثرات عربی فلسفہ میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں، سعادت ابدی کے مسئلہ میں اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وارفتگی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات وکرامات پر جس تفصیل سے وہ بحث کرتے ہیں، حجاب وفنا اور حال ووجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طرح مزے لیکر انھوں نے کیا ہے اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا، اور ابن رشد کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق مابعد الطبیعۃ کی گیارھویں کتاب میں جو مختصر بحث کی ہے وہ عربی فلسفہ میں آکر مسئلۂ وحدت الوجود کا سنگ بنیاد قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں ارسطو کی جو تحریریں ہیں اوپر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق وشوق سے قلم اٹھاتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے ملگئے، یہ سب وہی اثرات ہیں جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مصریین سے ورثہ میں ملے تھے،

غرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یونانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہیں اون کے اثرات وعلامات ابتدائے دورتکوں سے عرب فلسفہ کے اندر نمایاں ہیں، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا

آدم ہیں، اون کی اور اون کے بعد والوں کی تحریروں میں کوئی فرعی یا اصولی فرق نہیں پایا جاتا، اور شروع سے آخر تک ترتیب مضامین بھی باقی رہی ہے جو اگلوں نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب میں اس بات میں ممتاز ہے کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم مجلدات میں بحث کی، باایںہمہ کندی اور فارابی سے اس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، اس کے فلسفہ کا جو کچھ ماحصل ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ چونکہ ذات بسیط واحد ہے، اسلئے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعینات و تشخصات جو عالم کی روح رواں ہیں ان سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہیں، نہ اسکو ان کا علم ہے اور نہ اس نے براہ راست انکو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اس بات پر منحصر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کرلے، یعنے ساری کائنات اپنے اصلی رنگ میں اس کو مشہود ہوکر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے انسان کو یہ رتبہ حاصل ہوجاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اس پر ہونے لگے، اور یہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، جتنا اس میں کمال پیدا ہوگا اسیقدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائیگی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہیں کرسکتا، باستثنا ان افراد کے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کرکے اس عالم فانی میں وارد ہوتے ہیں، ان چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، یہی افراد ہیں جو انبیاء کہلاتے ہیں،

اندلس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، ان سے قبل اندلس میں ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہے، اس نے اپنی کتاب "ینبوع الحیاۃ" میں مشائی فلسفہ کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملا دیئے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ میں بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہے، ابن باجہ[1] کا فلسفہ بھی متضاد خیالات کا آئینہ ہے، فکر و نظر کے مقابلہ میں کشف و ذوق کو وہ محض خیال آفرینی کا

---

[1] ابن باجہ مقام سارا گوسا اندلس کی حکومت میں پیدا ہوا، ابوبکر کنیت، محمد بن یحییٰ بن باجہ نام، اور ابن الصائغ عرف ہے، سنہ ولادت نامعلوم ہے، اتنا پتہ چلتا ہے کہ ۵۳۳ھ میں عنفوان شباب میں انتقال کیا، اور پیدا ایسی (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ذریعہ خیال کرتا تھا، اسکی رائے تھی کہ کشف و ذوق محض خیالی باتیں ہیں، حقیقی علم جو کچھ حاصل ہوتا ہے فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے، آدمی فکر و نظر سے وہ کچھ دیکھتا ہے، جو واقع میں ہے، اور کشف و ذوق سے وہ چیز دکھائی دیتی ہے، جو اس کے خیال میں ہو، اسلئے کشف و ذوق کا علم محض خیال کی ترقی پر منحصر ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں اس کا خیال ہے کہ انسان کی حقیقی سعادت صرف اس بات پر منحصر ہے کہ عقل کل سے اس کا اتصال ہو جائے یہ اتصال اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے، لیکن اس کے حاصل کرنے کا ذریعہ کیا ہے؟ بس یہی سوال ہے جہاں سے ابن باجہ مشائی فلسفہ چھوڑ کر تصوف کے حدود کے اندر داخل ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس کا جواب دیتا ہے کہ یہ اتصال محض خلوت اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے، حالانکہ فکر و نظر یہ سعادت حاصل کرنے کے لیے بالکل بیکار ہیں، حیوۃ المعتزل اور تدبیر المتوحد کے ناموں سے اس کی غرض تصنیف ظاہر ہے، اسی خیال کے ثابت کرنے کے لیے لکھی گئی ہیں،

ابن طفیل[2] بھی فلسفہ میں گو ابن باجہ کے اس اصول کا پابند تھا کہ انسان کا عقلی کمال محض

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بارھویں صدی کے آخر کی ہے، طب، ریاضیات، علم ہیئت، فلسفہ، موسیقی، اور منطق میں یگانۂ روزگار تھا، حافظ قرآن اور ادیب و شاعر بھی تھا، مختلف حکومتوں میں وزارت کے عہدہ پر فائز رہا،

۱؎ رسالہ حی بن یقظان لابن طفیل صفحہ ۵ ۲؎ ابن طفیل (ابوبکر محمد بن عبد الملک بن طفیل القیسی) مضافات غرناطہ کے ایک مقام وادی آش میں پیدا ہوا، تاریخ ولادت نامعلوم ہے، مؤرخین بارھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں ولادت لکھتے ہیں، اس نے اپنے وطن میں فلسفہ اور طب کی عمدہ تعلیم پائی، وہ اپنے وقت کا مشہور طبیب، ریاضی دان اور فلسفی تھا، کہا جاتا ہے کہ وہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، لیکن خود اس کا بیان یہ ہے کہ مجھ سے ابن باجہ کی ملاقات بھی نہیں ہوئی، ہاں اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا، امیر غرناطہ کا وہ کاتب ہو گیا تھا، بعد ازیں سلسلۂ موحدین کے پہلے دو تاجداروں کے دربار میں اس کو رسوخ حاصل ہوا، اور ابو یعقوب یوسف کے عہد حکومت میں ۱۱۶۳ء میں وہ وزارت اور طبابت کے عہدہ تک پہونچا، ۱۱۸۵ء میں مراکش میں وفات پائی،

قوت نظری کے نشو و نما پر موقوف ہی، اور اس لحاظ سے ان کو بھی اسی فرقہ میں شمار کرنا چاہیئے جس میں ابن باجہ کا شمار ہی، لیکن باایں ہمہ معلوم یہ ہوتا ہو کہ غزالی کی طرح عقلی فیصلوں میں اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا تھا، کیونکہ جا بجا وہ اس بات پر زور دیتا ہو کہ عقلی فیصلے بھی گو صحیح ہوتے ہیں اور مشاہدۂ ذوقی کے فیصلوں سے مختلف نہیں ہوتے تاہم مشاہدۂ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہو جو عقلی گورکھ دھندوں میں نہیں نظر آسکتا، لیکن مشکل یہ ہو کہ

"مشاہدۂ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا اوس کو الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھال سکتے، کیونکہ یہ پرشوکت بلند معانی الفاظ کے جامہ میں آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اظلال و اشباح سے مشابہ ہوجاتے ہیں، حالانکہ نفس حقیقت کے اعتبار سے اون کو اون سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ ادائے مطالب میں قاصر رہے اور اکثروں نے اس راہ میں ٹھوکریں کھائیں[1]،

وہ مشاہدۂ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہو، لیکن باوجود اِس کے عقل نظری کے احکام کو بھی غلط نہیں سمجھتا، بلکہ عقلی نشو و نما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہو، اس بنا پر اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں، بلکہ اشراقیت اور مشائیت سے مل جلکر ایک نئی شکل ہو، یعنے اِس کے فلسفہ کی بنا، نہ مشائیہ کی طرح محض عقل نظری پر ہے اور نہ اشراقیین اور صوفیہ[2] کی طرح محض مشاہدۂ ذوقی پر

---

[1] رسالہ حی بن یقظان صفحہ ۲، [2] صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر بیرونی کی تحقیق کا تذکرہ خالی از دلچسپی نہیں، وہ یونان کے ایک فرقہ سوفیہ کے اِس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صرف باری تعالیٰ کا ہو اور موجودات کا وجود محض ظل و تشبیہ ہو، کہتا ہو "و هذا رأي السوفية و هم الحكماء فان سوف باليونانية الحكمة لما ذهب في الاسلام قوم قريب من رأيهم سموا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل الى الصفة وانهم اصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم" (کتاب الہند صفحہ ۱۶) اس بنا پر اس کا املا سین سے ہونا چاہیئے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و اشتہار کا لحاظ کرکے غلط مشہور کی پیروی کی ہو (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ ہے جس میں ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہے، مگر آخری کمال کشف و مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں وہ ابن باجہ کا ہمنوا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ عقل کل سے انسان کا اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہے،

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دونوں نامور فلسفیوں سے اصولاً مختلف الرائے ہے وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور تصوف کو مہمل خیال کرتا ہے، خلوت و مراقبہ کا مخالف ہے اور محض علم و ادراک کو وسیلۂ سعادت و نجات سمجھتا ہے، وہ صحیح معنوں میں ارسطو کا وفادار مقلد ہے، اس کو نہ تامسطیوس کی تحریریں برگشتہ کرتی ہیں، نہ برقلس، اور جمبلیکس کی متجردانہ خلوت پسندی سے اس کو لگاؤ ہے، اور نہ فرفوریوس، امونیس، اور سمبلیسیس کی گمراہیوں سے وہ دھوکہ میں آتا ہے، وہ خوب جانتا ہے کہ اسکندریہ کے ان مفسروں نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہے، وہ ارسطو کی محض وہ کتابیں اٹھا لیتا ہے جن پر اسناد و قطعیت کی مہر لگی ہے، اور ان کتابوں کو مطلق ہاتھ نہیں لگاتا جو مشائیت کے نام سے اشراقی طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہیں، نہ اس کے فلسفہ میں خلوت و جلوت ہے اور نہ تجرد اور جذب و فنا کا لگاؤ ہے، مفسرین میں سے اگر کسی سے وہ استشہاد بھی کرتا ہے تو صرف تیوفراسطس اور اسکندر افرودیسی سے جن کے متعلق اس کو یقین ہے کہ مشائی فلسفہ کی بے میل اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ فلسفہ کی تیز مشعل اپنے ہاتھ میں لیکر ضعیف الاعتقادی، تصوف، اور علم کلام کے مقابلہ میں یکساں وار کرتا ہے، وہ متکلمین کو اس بات پر جھڑک دیتا ہے کہ نظریۂ ارتقاء کے مقابلہ میں وہ نظریۂ تخلیق کی حمایت کرتے ہیں، امام غزالی سے وہ اس بنا پر مقابلہ کرتا ہے کہ اسباب و مسببات کا قطعی انکار کر کے وہ فلسفہ و حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا اور فارابی کی وہ اس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حدوث دنیا، مسائل وجود و ماہیت کائنات، و طریق سلوک کی جس طرز پر ہمارے صوفیہ اور یونان کے فرقۂ اشراقیہ نے تشریح کی ہے، ان دونوں کی باہمی مماثلت کی بنا پر دونی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے،

مذہب، تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو لحاظ انداز کرتے اور تینوں کو باہم دگر مخلوط کر دیتے ہیں، وہ اس کے سخت خلاف ہو کہ مذہب میں فلسفہ کی یا فلسفہ میں تصوف و مذہب کی آمیزش کیجائے، وہ مذہب اور فلسفہ دونوں کو حق سمجھتا ہو، مگر اس کو یہ گوارا نہیں کہ دونوں اپنے اپنے حدود سے قدم نکالکر ایک دوسرے پر بے سمجھے بوجھے حملہ آور ہوں، وہ مذہب میں تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہو، کیونکہ نہ بدوں اس کے چارہ ہو اور نہ مذہب و فلسفہ میں بغیر اس کے اتحاد قایم رہ سکتا ہو، مگر بانیہمہ مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک لمحہ کے لیئے بھی وہ جائز نہیں رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہو، اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے حشر اجساد سے اوس کو انکار نہیں، لیکن بانیہمہ وہ اعادۂ معدوم کے مسئلہ میں ارسطو کا ہمنوا ہے، معتزلہ کی طرح رویت باری کا انکار نہیں کرتا، تاہم اس مسئلہ میں اشاعرہ کی بے معنے تحقیقات پر اوس کو ہنسی آتی ہو، غرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہو تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام سے بیگانہ وار دین وایمان میں بھی فتور نہیں آنے دیتا،

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت وشیفتگی کا اس نے اظہار کیا ہو وہ جا بجا اس کی اون خطیبانہ انداز کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہو جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچوں میں شامل کی ہیں، چنانچہ تلخیص کتاب الطبیعیات کے دیباچہ میں کہتا ہو" اِس کتاب کا مصنف ارسطو بن نیقوماخس ہو جو یونانیوں میں سب سے زیادہ عقلمند فلسفی گذرا ہو، اس نے منطق، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اُٹھایا، اور اِس طرح اُٹھایا کہ دوسروں کے لیئے کوئی گنجایش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی اوس کا خاتم ہے موجد اسلیئے کہ بیشتر جن لوگوں نے اِن مسائل پر قلم اُٹھایا انھوں نے ایسے خیالات ظاہر کیئے جو ناقابل التفات اور بیمعنے ہیں، اور اس کو خاتم میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ اِن پندرہ صدیوں کے اندر یعنے اوس کے زمانے سے لیکر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص اوس کے خیالات کی تردید کر سکا اور نہ کسی نے ایک حبہ اوس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، اِن اوصاف حسنہ کی ایک شخص میں جامعیت نہایت

حیرت انگیز ہے، ایسی ذات جو کمال و اجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے"۔ ایک اور موقع پر کہتا ہے "ہر قسم کی حمد و ثنا اس ذات کے لیے جس نے ارسطو کو کمال و اجتہاد کی اعلیٰ نعمتیں عطا کیں اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانوں میں وقعت و برتری بخشی ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَاءُ" ایک اور موقع پر کہتا ہے "ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت مکمل ہے کہ انسان کے اعلیٰ پرواز تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہے، گویا خدا نے اس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر و نظر کے طریقوں کی تعلیم دے"۔ ایک اور موقع پر کہتا ہے "ارسطو فلسفہ کا واحد معیار ہے، کیونکہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان میں ادل بدل کرنا ممکن ہے، مگر یہ ناممکن ہے کہ اس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہونچ سکے" ایک موقع پر کہا ہے "ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہے جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہے"۔ ابن رشد گو کہیں کہیں ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہے، تاہم ارسطو کی کتابوں کی شرحوں میں وہ ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیتا ہے اور ان پر کوئی اضافہ نہیں کرتا، ارسطو کی کتابوں کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ میں وہ کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہے، اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کر دیا کرے، باقی ہر ایک مسئلہ کی تنقید اس کے دائرہ سے خارج ہے۔[1]

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہے، اس کی بنا پر بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا و وفادار مقلد تھا، یعنی گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابوں میں محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہیں، مگر ان کی کتابیں خود ان کے اس دعوے کی تکذیب کرتی ہیں، بخلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعویٰ کرتا بھی ہے تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اس کا خیال رکھتا ہے اور شارح

---

[1] ابن رشد کی کتابوں کے یہ حوالے رینان سے اخذ کیے گئے ہیں،

ومصر کے حدود سے آگے قدم نہیں بڑھاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعوی کرتے ہیں کہ اونھوں نے ارسطو کی صرف ترجمانی کردی ہو لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلیگا کہ ارسطو کے فلسفہ میں اونھوں نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کردیا ہی چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہاں کہیں ہم مقابلہ کریں گے وہاں خود ابن رشد کی زبانی یہ بتلائینگے، کہ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں جس کے متعلق خود اوس کا بیان یہ ہو کہ اس میں محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہو، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کردئیے ہیں،

اب آخر میں گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کرلو،

(۱) شامی اور سُریانی زبانوں سے یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے گئے اون سے عربی فلسفہ کی تکوین ہُوئی، یہ ترجمے اصلی کتابوں کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجموں کے ترجمے تھے،

(۲) ان تراجم کو لیکر جن لوگوں نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے بلکہ اہل عجم یا عجمی نژاد مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت میں عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہیں،

(۳) مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت دو کوپیں علماء راستہ سے ہوئی، یعنے عربی فلسفہ کی بنا محض یونانی کتابوں اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اصلی مجموعۂ خیالات کا نام ہو کر رہگیا اور جدید تحقیقات کا باب مسدود ہوگیا،

(۴) مسلمانوں کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوئیں اور عام طور پر اون میں انھیں کتابوں کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کردی گئی تھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات ارسطو کے نام سے مسلمانوں میں اشاعت پذیر ہوگئے،

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل کردئیے گئے تھے، لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے بہت پہلے عمل میں آچکا تھا، یعنے اسکندریہ میں جہاں

پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی،

(۶) عربی فلسفہ دور اول سے آخری دور تک یکساں منزل طے کرتا رہا اور اس میں جتنہ برابر اضافہ ہوسکا یہاں تک کہ جن عناصر سے شروع میں اس کی تکوین ہوئی تھی وہ آخر تک علیٰ حالہ باقی رہے،

(۷) ابن سینا ابن باجہ اور ابن طفیل گو مشائیت کی تقلید کے مدعی ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ ان سے کوئی بھی جادۂ استقامت پر قائم نہ رہا اور مشائیت کے نام سے ہر ایک نے اشراقیت کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے ادعا کے باوجود اس کا نہایت سچا وفادار مقلد تھا، اس بنا پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ میں سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیئے،[1]

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں

اوپر گذر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوسکیں، زیادہ تر ان کتابوں کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، بجز جو اصلی کتابیں دستیاب بھی ہوئیں ان کے مطالب کی تشریح و تفسیر میں انھوں نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیریں مشائیت کی روح کے خلاف اشراقیت کے رنگ میں لکھی گئی تھیں، ان دو باتوں پر اس بات کا اضافہ کرو کہ کندی کے بعد

---

[1] نتائج ذاتی معلومات و خیالات کی بنیاد پر اخذ کیے گئے ہیں، اسلئے ان کی ذمہ داری کسی اور مصنف پر عائد نہیں ہوتی، صرف مؤلف پر ان کا ذمہ دار ہے، ان نتائج کی اہمیت اور واقعیت کا اندازہ کرنے کیلئے خود فلاسفہ عرب کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے، کتاب ہذا کے موضوع سے انکا تعلق اس وقت بخوبی عیاں ہوگا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آراء و نظریات (جن کا تذکرہ پچھلے ابواب میں بالتفصیل گذر چکا ہے) کے ساتھ ملا کر مطالعہ کیا جائے،

جتنے فلاسفہ گذرے ہیں، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر ان میں سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے واقفیت رکھتے ہوں، اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعویٰ قطعاً ناقابل تردید ہے، حالانکہ ارسطو کے واحد مفسر ہونے کی حیثیت اوس کو مشرق میں ہمیشہ سے حاصل رہی ہے،

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر مسلمانوں کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلط فہمیاں ہوئیں، فارابی نے "الجمع بین الرأیین" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہے، کتاب کے نفس موضوع کی صحت سے یہاں ہمیں بحث نہیں، اگرچہ حقیقت میں یہ نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بیّن ایک مثال ہے، بہرحال جن شواہد و دلائل کی بنا پر موضوع کتاب کے ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے اوس کی دو ایک مثالیں ہم پیش کرتے ہیں،

(۱) قدامت عالم کے مسئلہ میں دونوں فلسفیوں کے خیالات کے درمیان مطابقت اس طرح ثابت کی گئی ہے کہ ارسطو نے اثولوجیا میں اور افلاطون نے طیماؤس میں قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی ثنویت پر مبنی ہے جس میں مثل افلاطونیہ کا وجود نفس ازلی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہے، اس کے علاوہ افلاطون انحلال نفس کا انکار کرتا ہے اور ایک حد تک تناسخ کا قائل ہے اور اس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت و ابدیت دونوں ثابت کر دی ہیں، اسی طرح یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اثولوجیا حقیقت میں ارسطو کی تصنیف نہیں ہے، ان مباحث پر اوس نے صرف مابعد الطبیعۃ کے میں بحث کی ہے اور اوس میں بھی خالص الٰہیاتی طرز کے مباحث، یعنی وہ بحثیں جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم کے باہمی تعلقات سے ہے، اون پر صرف تین فصلوں میں بحث کی ہے، ایک میں خدا کے صفات سے، دوسری میں نفوس فلکیہ اور اون کے مدارج و تعداد سے، اور تیسری میں علم باری کے مسئلہ سے، ان تین فصلوں کے علاوہ کتاب میں کہیں اس قسم کی کوئی بحث نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعۃ کی تصنیف کی غرض ہی یہ نہیں ہے کہ الٰہیاتی طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم و حدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعیات کی طرح کی کتابوں سے

ہوتا ہی، مثلاً کتاب الکون والفساد اور کتاب النفس وغیرہ اور ان کتابوں میں وہ صراحت کے ساتھ قدامت کا طرفدار ہی،

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریۂ امثال سے انکار کرکے افلاطون کے کلام میں صریحی تحریف کی ہے، اور اس مسئلہ میں ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہی، حالانکہ یہ دونوں کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریحی اظہار یا محض ہٹ دھرمی ہی،

غرض اس طرح کے اور مباحث اس کتاب میں درج ہیں جن کی غلطی مزید تشریح و توضیح کی محتاج نہیں، اس قسم کی غلط فہمیاں فلاسفۂ اسلام میں عام ہیں اور ان غلط فہمیوں کا سبب یہی ہی کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابوں کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے، اور دیگر مفسرین کے کلام پر اعتماد کرلیتے تھے،

ابن رشد بھی اس بارے میں اپنی ہم قوم جماعت سے مستثنیٰ نہیں، اگرچہ اس نے نہایت تلاش سے ارسطو کی محض مستند کتابیں فراہم کیں اور اون کی تشریح و تفسیر میں محض اون بعض مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا،

اس کی بعض غلطیاں تو وہ ہیں جو خود اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، اگرچہ اس نوعیت کی غلطیاں دوسروں سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور بعض وہ ہیں جو تمام فلاسفۂ عرب میں مشترک ہیں،

نوع اول کی غلطیاں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر میں وہ یونانی شاعری کے اقسام کمیڈی، ٹریجڈی، ڈراما اور اپیک کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کرتا ہی، چنانچہ وہ ٹریجڈی کا مفہوم یہ سمجھا ہی کہ وہ مدحیہ شاعری کا نام ہی، اور کمیڈی کی ماہیت اس کے ذہن میں یہ آئی ہی کہ وہ ہجوگوئی کی قسم ہی، اس بنا پر وہ ان دونوں قسم کی شاعری کی مثالیں عربی قصائد و کلام سے تلاش کرنے کی بیہودہ کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، اور تو اور اس کو یہ فکر ہوتی ہی

کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالیں دستیاب ہو جائیں، ظاہر ہے کہ اون کی نظر یونانی شاعروں کے کلام پر تو تھی نہیں، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان و ادب کو سب سے بالا سمجھیں اور دوسری زبانوں کی شاعری و ادبیات کو اپنی شاعری و ادب کی عینک سے دیکھیں، اس بنا پر عرب فلاسفہ کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کرلیں،

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند جو کہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے ناآشنا تھا، اس بنا پر اکثر اوس کو اسمار میں اشتباہ ہو جاتا ہے، اور کہیں وہ مختلف فرقوں کی غلط تعبیر کرتا ہے، چنانچہ فیثاغورس اور پروٹاگورس میں وہ اکثر خلط ملط کرتا ہے، کریٹائل اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہے، ہرقلیطہ اوس کے نزدیک کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناباگورس اٹالین فرقہ کا بانی ہے، وقس علیٰ ہذا یہ غلطیاں اسی وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان و ادب و تاریخ سے ناآشنائے محض تھا، ورنہ ایک یونانی زبان جاننے والے کے لیئے ان کی تصحیح کوئی مشکل نہیں ہے،

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قوموں کے تخیل اور شعور میں بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قوموں نے ہمیشہ عباد صالحین کی روحوں کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے، بخلاف عربی قوموں کے کہ وہ روح کے اس مشرقی تخیل سے ناآشنا رہی ہیں، اور غیر مادی روحوں کے بجائے اونھوں نے ہمیشہ سے مادی قسم کی قوتوں یا ایسے ہی جیسے انسانوں کی پرستش کی ہے، مشرق میں روحیں صرف خدا اور انسان کے درمیان واسطہ کی حیثیت رکھتی تھیں، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کیئے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ میں حشر و نشر کے قائل تھے، یونانیوں کے ہاں یہ تخیل ہی ناپید تھا، اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتوں کے اسمار جبرئیل و میکائیل وغیرہ سامی زبانوں کے زائیدہ ہیں، مغرب میں فرشتوں کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہیں کی جاتی، مشرق میں جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کیے جاتے تھے، مغرب میں اس قسم کی کسی مخلوق کا تخیل تھا، ہاں البتہ حیوانی اور انسانی شکل و صورت سے مخروج یا حیوانیت و انسانیت سے مخلوط خوفناک قسم کی مخلوقات کا

وجود تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونوں قوموں کے مذہبی وغیر مذہبی تخیل میں بڑا فرق تھا،

ارسطو کا نفوس فلکیہ کا نظریہ یونان کے علم الاصنام پر مبنی ہے، اور کہیں بھول چوک سے اپنے اعتقاد کے خلاف اِس موقع پر اون کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہے کہ

ہمارے آباؤ اجداد میں قدیم زمانہ سے بطور عقیدۂ مسلمہ کے یہ روایت مشہور رہی چلی آئی ہے کہ افلاک اور ان کے نفوس دیوتا اور انسان کے معبود ہیں، اور سارا کارخانۂ عالم اِن دیوتاؤں کے قبضہ میں ہے، اِن دیوتاؤں کی شکل وصورت انسان یا دیگر حیوانات کی شکل وصورت سے مشابہ ہے، اس روایت کا مفہوم دیگر اضافوں سے قطع نظر کرکے اگر اسقدر سمجھا جائے کہ اس میں مبادی عالم اور افلاک کے معبود یا دیوتا ہونیکا اعتراف کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی والہام سے کم رتبہ نہیں اور جو طرز ادائے مطلب کا اختیار کیا گیا ہے وہ بھی عدیم المثال ہے،[1]

یہ فقرہ اس بات کے لیئے کافی سند تھا کہ اس کی بنا پر عرب فلاسفہ نفوس فلکیہ کے نظریہ کی عمارت تعمیر کر لیتے، چنانچہ اِس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ میں پہلے افلاک اور ستارے اور اونکی حرکتیں عالم کی بقا و تقویم کا ذریعہ قرار پائی ہیں، پھر یہ حرکتیں ارادی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہیں، پھر ذی روح مخلوقات سے اتنی ہی مشابہت کی بنا پر اون میں خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے بعد اونکے حامل اجسام یعنی افلاک ذی روح تسلیم کیئے جاتے ہیں، یہانتک کہ اون میں انسان کے ایسے قوائے ادراک ثابت کیئے جاتے ہیں، اور اس سلسلہ میں اس مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوتی ہے کہ افلاک قوت تخیل کے حامل ہیں یا نہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ تخیل محض جزئی اشیاء کی ادراک کرنیوالی قوت کا نام ہے، اِس بنا پر افلاک اِس قوت کے حامل نہیں ہوسکتے، اِس کے علاوہ یہ قوتیں انسان کو محض اسلیئے بخشی گئی ہیں کہ اس کی صیانت حیات میں کام آتی ہیں، افلاک کو صیانت حیات کی ضرورت نہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ اشرف قرار پاتے ہیں،

---

[1] مابعد الطبیعۃ صفحہ ۲۵۴،

اور اون کی روحیں محض علم و ادراک شمار کی جانے لگتی ہیں، اب ایک قدم بڑھا کر افلاک کے یہ نفوس باری تعالیٰ کے وزراء کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے عرش و کرسی اور ملائکہ مقربین کی حقیقت کی تطبیق افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہے، یونانیوں نے نو افلاک ثابت کیئے تھے، عرش و کرسی کو ملا کر ہمارے ہیئت داں بھی یہ تعداد پوری کر لیتے ہیں، حالانکہ ارسطو خود اڑتالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہے، وہ تداویر اور اجزائے فلک کو بھی اس تعداد میں شمار کر لیتا ہے، اور اس بنا پر نفوس فلکیہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ کی بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی پچگنی زیادہ ہو جاتی ہے،

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابوں میں کہیں درج نہیں، وہ صرف ایک حرکت اور ایک محرک کا وجود تسلیم کرتا ہے، باقی اس کے علاوہ جتنے محرکات یا حرکتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں وزارت یا ملکوتیت کے تخیل کا پتہ بھی نہیں لگتا، صرف فقرۂ بالا کی بنیاد پر درجہ بدرجہ عرب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کر لی، اور لطف یہ ہے کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دیدی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہیں ارسطو اور عرب فلاسفہ کی کتابوں کا مقابلۃً مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ مغربی خیالات میں کس حد تک سامی خیالات کا میل کر دیا گیا ہے، یہ جراثیم کچھ تو اسکندریہ میں پیدا ہو چکے تھے اور کچھ عربوں نے اضافہ کیئے، صرف ایک مثال درج کر دی ہے، اس موضوع کی بحث و تفصیل کے لیئے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیئے،

——— ※ ———

(۲)

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات میں پڑھا ہوگا کہ بعض کتابیں اس نے اس موضوع پر لکھی ہیں کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور جو بعض مسائل فلسفہ میں ان دونوں نے اضافہ کیے، اون کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہیں، فصول بالا میں گذر چکا ہی کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہی کہ

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی،

(۲) بعض مسائل میں ارسطو سے اختلاف کرتے ہے کہ او خود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے،

(۳) بعض مسائل متکلمین سے اخذ کرکے ارسطو کے نام سے فلسفہ میں اضافہ کر دیئے،

اب اس فصل میں ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہیں،

ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابیں تین ہیں، شفاء، اشارات، اور نجات، ان میں سے شفاء کے مقدمہ میں اوس نے خود تصریح کی ہی کہ اس کتاب میں میں نے ارسطو کے خیالات بے کم وکاست نقل کر دیئے ہیں، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہیے، یہ کتاب نامید ہی، لیکن ابن رشد نے تہافت التہافت میں ایک موقع پر صاف یہ لکھا ہی کہ خالق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہی اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود معبود ہیں، اس نظریہ پر ابن سینا نے فلسفۂ مشرقیہ میں بحث کی ہی اور اسی سبب سے اس کتاب کا نام اس نے فلسفۂ مشرقیہ رکھا ہے، کہ اس میں اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا نے پیروی کی ہی،[1]

[1] تہافت التہافت صفحہ ۲۷

فارابی نے فصوص الحکم ایک کتاب لکھی ہے جس میں ملائکہ، لوح وقلم، خلق وامر، وحی وموت، اور نفس ومراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے، اور اس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ مباحث بھی ہیں، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفا میں جس کے متعلق خود اوس نے مقدمہ میں لکھدیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہے، اس نے نبوت وامامت کی بحثیں اضافہ کیں، اشارات میں نبوت، معاد، خلق شر، دعا کی تاثیر، عبادات کی وصیت، خرق عادات، اور اولیا کی کرامات پر نہایت عمدہ مضامین لکھے جن میں جابجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا جاتا ہے، اور علم کی بحث میں صوفیانہ مذاق کی بعض تحریریں بھی شامل کردی ہیں اور یہ سب کچھ اوس نے ارسطو کے نام سے کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے رد پر قلم اُٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریرات پیش نظر رکھکر قلم اُٹھایا، اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کردیا ہے اُسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ سمجھے، چنانچہ مقدمہ میں وہ خود تصریح کرتے ہیں کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابیں میرے پیش نظر تھیں اور فلسفہ کی جو کچھ تردید میں نے کی ہے وہ صرف انہیں دونوں کے خیالات پیش نظر رکھکر کی ہے[1]، یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے اس کتاب میں بعض اون مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا، مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صادقہ کا فیضان نفوس فلکیہ کے جانب سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ،

غرض حقیقت یہ ہے کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کو دھوکہ میں ڈالا اور انہیں کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کیجانب بعد کو منسوب کردیئے گئے جنکا نام ونشان بھی ارسطو کی کتابوں میں نہیں ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ میں اس قسم کی تحریفیں جو کی ہیں اون کو تین قسموں میں تقسیم کرنا چاہیئے، (۱) وہ مسائل جن میں ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے، (۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے اضافہ کیئے ہیں

---

[1] مقدمۂ تہافت الفلاسفہ صفحہ ۴،

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینا نے ارسطو کی تفسیر میں تامسطیوس کی شرحوں پر اعتماد کیا ہے[1]، اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہیں، اس بنا پر یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے میں دھوکہ ہو گیا ہو،

ابن سینا نے جن مسائل میں ارسطو سے اختلاف کیا ہے اس کی بعض مثالیں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا کا خیال ہے کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہے، یعنے تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل غیر مخلوق مادہ کو دی صورت اور متشکل کر دیتا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مذہب ارسطو کی رائے کے خلاف ہے، حالانکہ ابن سینا نے اس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعۃ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہے یعنی اوس کی کتاب میں جس بات کی تصریح ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، اور تخلیق میں فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مادۂ غیر متحرک کو وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت میں ہوتی ہے فعلیت میں آجاتی ہے یعنی فاعل نہ مادہ کو خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صرف اون چیزوں کو خلق کرتا ہے جو اون سے ملکر بنتی ہیں[2]،

(۲) ابن سینا قائل ہے کہ جسم فلکی اجسام سفلیہ کے مانند ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو اس کا قائل نہیں، کیونکہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہیں اور جو چیز ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے[3]، ارسطو کے مابعد الطبیعۃ کی متعدد فصلوں سے ابن رشد کی تائید ہوتی ہے،

(۳) ابن سینا نے بات کہا ہے کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اور یہی سبب ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نفوس ابدی ہیں اور اشخاص کی تعداد سے زیادہ ان کی تعداد نہیں ان کو مجبوراً تناسخ کا مذہب اختیار کرنا پڑا[4]،

---

[1] ملل ونحل شہرستانی، [2] مابعد الطبیعۃ، [3] تہافت التہافت صفحہ ۱۷، [4] تہافت التہافت صفحہ ۱۷،

(٤) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اس طور پر ثابت کیا ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں، یعنی وجود و عدم سے اون کی نسبت برابر ہے، اون کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کوئی مرجح ہونا چاہیئے، وہی مرجح خدا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو کی یہ دلیل نہیں ہے، بلکہ اوس کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہے، اور ہر حرکت کے لیئے ایک محرک ہونا ضروری ہے، وہی محرک خدا[1] ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعۃ کی عبارت ابن رشد کی تائید میں ہے،

(٥) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب[1] بالذات یعنی خدا، ممکن[2] بالذات واجب بالغیر مثلاً افلاک اور عقول اور ممکن[3] بالذات یعنی عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ یہ ارسطو کا مذہب ہے، چنانچہ اس کے جا بجا اونھوں نے تہافت کی متعدد فصلوں میں اشارہ کیا ہے، لیکن ابن رشد نے ابن سینا کے تہافت التہافت میں مفصل بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ ارسطو ممکن بالذات و واجب بالغیر کی قسم تسلیم نہیں کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے میں تین مذہب ہیں، ایک فریق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا ہے اور تمامتر باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہے، یہ متکلمین کا گروہ ہے، دوسرا فریق عالم کو ازلی مانتا ہے، لیکن اس میں بھی دو گروہ ہوگئے ہیں، ایک کہتا ہے کہ ازلیت اِس میں واجب بالذات کی جانب سے آئی ہے، یہ فلاسفہ کا گروہ ہے، اور دوسرا کہتا ہے کہ عالم بالذات ازلی ہے کسی دوسری شئے کے سبب سے اس میں ازلیت نہیں پیدا ہوئی یہ خیال دھریوں کا ہے، تو گویا اصلی بحث اسی قدر ہے کہ عالم حادث ہے یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہے یا غیر مخلوق پس اِس بناپر یہ تقسیم ہی بیکار ہے کہ موجودات واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات و واجب بالغیر یا ممکن بالذات، کیونکہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہے (جیسا معلوم ہوچکا ہے) کہ عالم ممکن ہے یا واجب[2]، ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق میں متعدد مقامات پر یہ بحث کی ہے کہ ابن سینا کی یہ تقسیم یونانیوں کے بالکل خلاف ہے، ارسطو نے مابعد الطبیعۃ میں جوہر کی تین قسمیں کی ہیں، حادث[1] و محسوس یعنی کائنات، قدیم[2] و محسوس یعنی افلاک اور غیر[3] متحرک وغیر

[1] تہافت التہافت صفحہ ٢، [2] تہافت التہافت صفحہ ٤،،

محسوس ہیے خدا، تو گویا جو ہر متحرک جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہو اس کی صرف دو ہی قسمیں ہیں قدیم یا حادث یا بالفاظ دیگر واجب اور ممکن[۱]

مسرودم کے مسائل وہ ہیں جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے مجملہ اون کے چند ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں

(۱) مشہور ہے کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ الواحد لایصدر عنہ الا الواحد یعنی واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہیں، بلکہ خدا کی بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اول ہے، لیکن یہ بات مہمل ہے کیونکہ یہ قضیہ عام ہے، خدا میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا معلول واحد ہے، اور علل میں یہ قضیہ اسلئے باطل ہو جائیگا کہ کائنات میں بہت سی مرکب چیزیں بھی پائی جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایک علت کی معلول ہوتی ہیں، کوئی نہیں کہتا کہ انسان کا ایک جزو ایک علت کا معلول ہے اور دوسرا دوسری علت کا، پس اس بنا پر یا تو یہ فیصلہ غلط ہو جائے گا یا یہ لازم آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہو سکے،

ابن رشد کہتا ہے کہ اس قضیہ کا یہ مفہوم سرتاپا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہیں، وہ شاہد کا غائب پر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ واحد سے صرف معلول واحد کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ تو ظاہر ہے کہ خدا بسیط محض ہے پس اون کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہے کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا صدور ہوا، لیکن اگر مرکبات کے متعلق اون سے سوال کیا جائے وہ تاویلیں کرنے لگیں گے، ارسطو کا خیال اس کے خلاف ہے، وہ غائب کا شاہد پر قیاس نہیں کرتا، اور اس بنا پر شاہد و غائب میں اس قضیہ کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہے، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ قضیہ بولا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق میں کسی ایک معلول کی کوئی تخصیص نہیں، فعل مطلق کے تحت میں کئی ایک مفعول آسکتے ہیں، اب رہا یہ سوال کہ اس قضیہ کی

---

[۱] العقد الطامعہ صفحہ تہافت الفلاسفہ امام غزالی صفحہ ۲۷،

سایر خالق عالم تمام کائنات کا بلا واسطہ خالق نہ رہے گا، تو اس کا جواب ارسطو یہ دیتا ہی کہ جن چیزوں کا وجود دو ایک چیزوں کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ معلولیت کی حیثیت میں بھی اس ارتباط کے تابع ہوتی ہیں، یعنی جو چیز اس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہو وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہی، پس چونکہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہی، لہذا جو اس علاقہ کا فاعل و محافظ ہو وہی عالم کا بھی خالق ہی، اس سایر قضیہ بجائے خود صحیح ہی، یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسط محض فاعل کائنات کا فاعل ہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخر میں ابن رشد کہتا ہی،

فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء	دیکھو حکما کی طرف کس قدر لوگ غلط باتیں منسوب کرتے
فعليك ان تتبين قولهم هذا هل هو موجود	ہیں، تمھارا فرض ہو کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ ان کی
ام لا اعني في كتب القدماء لا في كتب ابن	ہو یا نہیں، لیکن قدما کی کتابوں کو دیکھنا ابن سینا کی کتابوں
سينا وغيره الذين غيروا مذاهب	کو نہیں جنھوں نے الٰہیات کے متعلق حکما کی رائیں الٹ
القوم في العلم الالٰهي [1]	پلٹ کر دی ہیں،

(۲) قضیہ مشہورہ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد کی بنا پر سلسلۂ کائنات اس طرح قائم کیا گیا کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول، اور جرم فلک کو پیدا کیا، اس طرح درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہی کہ ارسطو پر اتہام ہی، و هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وابي نصر وغيرهما یعنی ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتہام و بہتان ہو، واما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادي بعضها من بعض فهو لا يعرفه القوم یعنی ابن سینا نے یہ جو بیان کیا ہو کہ عقول عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں، تو حکما کو اس کی خبر بھی نہیں ہی، [2]

---

[1] تہافت التہافت صفحہ ۴۹، [2] تہافت التہافت صفحہ ۴۹،

(۳) اس سلسلہ میں ابن سینا نے یہ بات بھی ایجاد کی ہے کہ مبدأ اول سے عقل اول کا وجود ہوا تو عقل میں دو حیثیتیں پیدا ہو گئیں، اور ان دو حیثیتوں کی بنا پر اس سے دو چیزیں صادر ہوئیں، عقل ثانی اور فلک اول، اسی طرح درجہ بدرجہ وہ حیثیتیں نکالتا اور الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کو منطبق کرتا چلا جاتا ہے، امام غزالی نے اس پر اعتراضات کا پل باندھ دیا ہے، لیکن ابن رشد کہتا ہے،

اما الکلام فیما صدر عنها فالذی یلزم ابن سینا بالقول الذی حکاہ ههنا عن الفلاسفة وتحدیدہ للرد علیهم فقد هو لازم علی جمیعهم ولیس هذا القول لاحد من القدماء[۱]

عقول عشرہ کے ایک دوسرے سے صادر ہونے کے متعلق جو حکما کا قول امام غزالی نے نقل کیا ہے وہ قدما کی بات نہیں، بلکہ وہ سراسر ابن سینا کی ایجاد ہے، امام غزالی یہ سمجھے ہیں کہ انہوں نے فلاسفہ کا رد کر دیا، حالانکہ ان کا اعتراض صرف ابن سینا پر ہو سکتا ہے،

(۴) اس سلسلہ میں ابن سینا نے سیاروں اور افلاک کی تعداد کے موافق عقول کی تعداد بھی گیارہ بتائی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تعداد غلط ہے، ارسطو کے قول کی بنا پر عقول کی تعداد بیشمار ہے، کیونکہ وہ افلاک اور اجزائے افلاک سب کے لیے ایک ایک عقل کا قائل ہے،[۲]

(۵) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا موجب بالذات ہے، یعنی عالم کو جو اس نے پیدا کیا تو ارادہ و اختیار سے نہیں پیدا کیا، بلکہ بالاضطرار پیدا کیا، ابن رشد نے تہافت التہافت (صفحہ ۴۱) میں اس پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ سرے سے یہ حکما کا قول ہی نہیں اور ابن سینا نے اس مسئلہ کی غلط تفسیر کی ہے،

(۶) ابن سینا نے معاد کی بحث میں حشر اجساد کا ذکر اس طور پر کیا ہے کہ گویا فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ و هذا شیء ما جاء لاحد ممن تقدم فیه قول، یعنی اس مسئلہ کے متعلق حکما کا کوئی قول موجود نہیں،[۳]

۱؎ تہافت التہافت صفحہ ۳۰، ۲؎ دیکھو تہافت الفلاسفہ و تہافت التہافت الفلاسفہ ابن رشد مسئلہ العقل، ۳؎ دیکھو تہافت کتاب الطبیعیات مسئلہ معاد، تکملہ تہافت التہافت صفحہ ۱۲۳،

تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو متکلمین سے اخذ کرکے ابن سینا نے فلسفہ میں اضافہ کئے، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں جا بجا تحریر کیا ہے "وابن سینا تکلم فی اشیاء من الالٰہیات والنبوات والمعاد والشرائع لم یتکلم فیہا سلفہ ولا وصلت الیہا عقولہم فانہ استفادہا من المسلمین"

ابن سینا نے الٰہیات، نبوات، معاد، شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف نے نہیں بیان کی تھیں، نہ وہاں تک ان کا ذہن پہنچا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے،

(۱) کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت و امامت اور عقد بیعت وغیرہ کی بحثیں سراپا ابن سینا کی ایجاد ہیں، ارسطو کی کتابوں میں ان کا کہیں پتہ نہیں،

(۲) اثبات واجب پر جو یہ دلیل اس نے قائم کی ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے موجود ہونے کے لئے کوئی مرجح ہونا چاہیئے وہ خدا ہے، اس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان ہے کہ ابن سینا نے یہ معتزلہ سے اخذ کی ہے، وہو طریق اخذہ من المتکلمین اس کے بعد آگے چل کر لکھا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اس دلیل کی بنا رکھا ہے اور اشاعرہ اور ابن سینا نے اس میں کیا ترمیم کی ہے،[۱]

(۳) ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ کی کتابوں میں معجزات و کرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے، چنانچہ کتاب الاشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے، یا غیب کی خبریں بتائے، یا دعا سے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ سب باتیں ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کی ہیں،

اما الکلام فی المعجزات فلیس للقدماء فیہا قول[۲] — معجزات کے بارے میں قدماء فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہیں

آگے چل کر کہا ہے،

واما حکاہ فی اثبات ذلک عن الفلاسفۃ — معجزات کے اسباب جو غزالی نے بیان کئے ہیں ان کا مدار بس

۱؎ مناہج الادلہ صفحہ ۲۰، ۲؎ ایضاً صفحہ ۱۲۱

وهو قول لا اعلم احدا قال به الا ابن سینا۔[1]	کوئی قائل نہیں ہے صرف ابن سینا نے ان مسائل پر بحث کی ہے،

(۴) ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں خاص ایک عنوان مقرر کیا ہے اور اس میں بحث کی ہے کہ باکمال لوگوں کو غیب کی باتیں کس طرح معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض لوگ مستجاب الدعوات کس وجہ سے ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اس بحث میں اس نے عقول مجردہ کو ملائکۂ علمیہ یا ملائکۂ مقربین قرار دیا ہے، اور نفوس سماویات کو ملائکہ سماویہ، اور اسی طرح لوح وقلم کی حقیقت بتلائی ہے آخر میں رویا کی حقیقت یہ بتلاتا ہے کہ انسان کو نفوس سماوات سے، جو تمام کلیات وجزئیات کے عالم ہیں، ہر وقت اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہے، مگر کاروبار کی مشغولیت میں ہماری توجہ اس جانب سے ہٹی رہتی ہے، لیکن جب ہم پر خواب استغراق کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس استعداد کا ظہور ہونے لگتا ہے، اور غیب کی سچی سچی باتیں ہم کو معلوم ہو جاتی ہیں، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہے کہ نبی کی قوت نفسیہ عام انسانوں سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے، اس بنا پر حالت یقظہ میں بھی نفوس سماوات سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال قائم رہتا ہے، اس رسالہ ان مسائل کے متعلق کہتا ہے،

واما ما نقله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء تفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي[2]	غزالی نے اس فصل میں رویا اور وحی کی حقیقت جو بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدما اس کے خلاف ہیں،

ایک اور موقع پر کہتا ہے،

واما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا اعلم احدا قال به من القدماء الا ابن سينا[3]،	غزالی نے وحی ورویا کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدما سے اس بارے میں ایک حرف منقول نہیں،

---

[1] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲، [2] ایضاً صفحہ ۱۱۹، [3] ایضاً صفحہ ۱۲۲

کتاب الشفاء میں ابن سینا نے ان مسائل پر جس طرح بحث کی ہے اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا نے زیادہ تر یہ خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کیے ہیں، اس کا باپ باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بچپن میں جب میرے باپ اور چچا نفس و عقل کے مسائل میں باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو میں توجہ سے سنا کرتا تھا،

غرض ابن سینا نے متکلمین اور دیگر فرق اسلام سے بعض مسائل اخذ کر کے فلسفہ میں اس طرح گھلا ملا دیئے کہ فلسفہ کی شکل و صورت کچھ اور ہی ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رد میں جو کچھ لکھا اس کا رخ زیادہ تر ان مسائل کی جانب تھا، جو تمام تر ابن سینا کے ایجاد تھے، اس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابیں لکھی ہیں، مثلاً مضنون صغیر و کبیر، جواہر القرآن وغیرہ، ان میں موت، وحی، الہام، رؤیا، عذاب، ثواب، معجزات، کی حقیقت کی جو تشریح کی ہے وہ تمام تر ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی، اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی،



حصۂ سوم

فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

باب اول

فلسفۂ ابن رشد یورپ کے یہودیوں میں

(۱) **اسپین کے یہودی**، اسپین کے یہودیوں کی امامت گری، اسلامی فتوحات کے بعد عربوں اور یہودیوں کا میل جول، یہودیوں میں عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیوں کا فلسفہ، عربوں کی وساطت سے یہودیوں میں فلسفۂ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرول اور اوس کا فلسفہ،

(۲) **موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ**، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری، ابن میمون اور ابن رشد کے تعلق تلمذ کی روایت اور اوس پر نقد، ابن رشد سے اوس کا اتحاد خیال اور اوس کے اسباب، متکلمین اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفۂ ابن رشد سے اس کی مطابقت، ابن میمون کا شاگرد یوسف بن یحییٰ،

ابن رشد کے ساتھ اوس کی عقیدت کا حال، معمولی فلسفہ کے خلاف مذہبی طبقہ کی عام شورش،

(۴۲) **عبرانی تراجم کا دور**، اسپین سے یہودیوں کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ کرنے کی تحریک اور اوس کے اسباب، دور اول کے مترجمین اور اوس دور کے ترجموں کی خصوصیات، خاندان ابن طبون، سموئیل ابن طبون اور موسیٰ ابن طبون، اس دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا دور ثانی، کالونیمس بن کالونیمس اور اوس دور کے دیگر مترجمین، چودھویں صدی عیسوی، لاوی بن جرسن اور موسیٰ ناربونی، آخری فیلسوف الیاس مدیغو، سولھویں صدی عیسوی اور یہودیوں میں فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف البو اور موسیٰ متینو، اسپینوزا اور فلسفہ جدید،

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانوں میں یوں تو بیشمار فلاسفہ گذرے ہیں، مگر ان میں دو فلسفی بہت مشہور حکیم ہوئے، ایک ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر غلبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ میں مشرق کے علماء ابن سینا کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے عین اُسی زمانہ میں ابن رشد افسردہ علمی انجمنوں کے صدر نشین و رہنما کی حیثیت سے مغرب میں شہرت حاصل کر رہا تھا، یہ داستان جتنی زیادہ طول طویل ہے اُسی قدر دلچسپ ہے، اسلیئے کہ یورپ میں فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ "درحقیقت اس زمانہ کی یادگار ہے جب یورپ مسلمانان اندلس کے نقوش سے مستفیض ہو کر اپنے نظام حیات کے ہر ہر شعبہ میں اصلاح کے لیئے بے کل تھا، یہ تاریخ اسلیئے اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اس سے مسلمانوں کے اوس قدیم ذہنی و علمی کارنامہ کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ میں عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ اقوال سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مادی حیات و "عقلیت" کے

رنگ میں بحث کرتا ہے اور عقلیت کی ترقی کا یہ خاصہ ہے کہ اوس کی روشنی کے سامنے ادعاء و تحکم اور تعصبات و توہمات کی تاریکی غائب ہو جاتی ہے، اس بنا پر فلسفۂ ابن رشد کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا،

لیکن قبل اس کے کہ یہ فلسفہ یورپ میں اشاعت پذیر ہوتا اسپین کے یہودی اس کا شکار ہوئے، اسپین میں اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد میں آباد تھے، سب سے پہلے قسطنطنیہ کے ہرقلیس دربار واہارڈین نے اپنے عہد حکومت میں ۵ لاکھ یہودیوں کو اپنے رقبۂ حکومت سے جلاوطن کر کے اندلس میں آباد کرایا تھا، عیسائیوں کو یہودیوں سے جو بغض و عداوت تھی اس کی بنا پر ان بیکس غریب الوطنوں کو اپنے حاکموں سے اس کے سوا اور کس بات کی امید ہو سکتی تھی کہ وہ ان کے معاملہ میں کبھی عدل و انصاف روا رکھینگے، چنانچہ جلاوطنی کے وقت سے لیکر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۹ ہزار یہودیوں کو زبردستی مسیحی بنایا جا چکا تھا، اور پھر محض اسی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس بات پر بھی وہ مجبور کئے گئے کہ معاشرت و رسم و رواج میں بھی چرچ کے احکام کی پیروی کریں[1]، اس جور و ظلم کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سر زمین اس بدقسمت قوم کے لیئے دوزخ کا نمونہ بنی ہوئی تھی، لیکن عربوں کے پہنچتے ہی ملک کی حالت میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا، مسلمان جنرل کے فرمان کے بموجب عیسائیوں اور یہودیوں کو شہری حقوق عطا کیئے گئے، اور اسی سلسلہ میں نہ صرف یہودیوں کو آزادی حاصل ہوئی، بلکہ عربوں کے اس روادارانہ طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کی تمام قوموں میں ایک مساوات پیدا ہو گئی، یہاں تک کہ یہ میل جول اتنا بڑھا کہ آپس میں شادی بیاہ تک ہونے لگا، عربوں نے اپنے ابتدائے عہد حکومت میں بہت جلد ان زمینوں کو بحال کر دیا جو روڈرک کے عہد حکومت میں رعایا سے زبردستی چھین چھین کر خالصہ بنا لی گئیں تھیں، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے گئے تھے وہ فوراً بلا لیئے گئے، لیکن باوجود اس کے ملک کی عام آبادی افسوسناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی

[1] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۸

کہ جب کسی طرح پوری نہ ہوئی تو مجبوری افریقہ اور ایشیا رستے لو آباد دلوا کر اندلس میں بسائے گئے، چنانچہ بربر اور بربری قبائل کے ساتھ پچاس ہزار یہودی بھی دیگر ممالک سے آکر یہاں آباد ہوئے، اور فراغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، اِن تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہروں کی چہل پہل اور رونق پہلے سے دوبالا ہوگئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اس زمانہ میں الاکھ سے اوپر ہوگئی تھی،

اندلس کی تمام قوموں میں میل جول پیدا ہو جانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب ولٹریچر اور علوم وفنون کی عام اشاعت وترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا دسویں صدی عیسوی میں اندلس کی تمام اعلیٰ قوموں میں جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہو گیا تھا، اس کی نظیر اس زمانہ میں بھی مشکل سے کسی ملک میں دستیاب ہوسکیگی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام قومیں ایک ہی زبان میں بات چیت کرتی تھیں، ایک ہی زبان کی نظموں اور راگوں سے اپنے کلام میں حسن پیدا کرتی تھیں اور ایک ہی قسم کے علوم وفنون سے اپنی دماغی ترقی میں اضافہ کرتی تھیں، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط میں رخنہ پیدا کرتے ہیں یکسر مٹ گئے تھے، اور تمام قوموں میں ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام قومیں ایک ہی غرض ومقصد کو گویا انجام دے رہی تھیں، قرطبہ کی مسجدیں ہزاروں لاکھوں طالب علموں سے بھری ہوئی تھیں جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے[۱]،

"قرطبہ گو اپنے زینت افزا باغوں اور عالیشان قصور ومحلات کے لیئے مشہور تھا، لیکن تمدن کی اعلیٰ شاخوں میں بھی اس کا رتبہ واستحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ دماغی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسروں اور کالجوں کی بدولت یورپ میں علوم وفنون کا مرکز بن گیا تھا، جہاں تحصیل علم کے لیئے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم اُمڈ اُمڈ کر آتے اور یہاں کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب ولٹریچر کی بھی اچھی گرم بازاری تھی،

---

[۱] ڈاس رسد' زبیاں صفحہ ۳،

کہ معمولی بات چیت میں نظموں کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ جہاں اس عہد میں شعر گوئی معیوب خیال کی جاتی تھی اندلسی عربوں ہی کی بدولت اس فن سے آشنا ہوا، عربی قصائد اور غزلیں اس کثرت سے زبان زد ہو گئی تھیں کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باوجود یکہ عربوں کے دیکھا دیکھی انھیں کے طرز پر اپنی وحشی زبان میں شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفاء سے لیکر معمولی درجہ کے ملاحوں تک میں شعر گوئی کا مذاق اتنا بڑھا ہوا تھا کہ بات بات میں گویا پھول جھڑتے تھے،[1] دسویں صدی سے عربی زبان نے اندلس میں مادری زبان کی حیثیت پیدا کرلی تھی، یہاں تک کہ عیسائی تشت تک عربی زبان میں قصیدہ گوئی کرنے لگے تھے،[2] اور یہودی جنھوں نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی مایۂ ناز زبان سمجھتے تھے چنانچہ اندلس کے یہودیوں میں ابراہیم بن سہل نہایت مشہور شاعر گذرا ہے، اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ابو علی الشلوبی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعراء اور نحوی ہوئے ہیں ادب و لٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہو گیا تھا، اس کے کلام میں بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایاں ہے، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہے، یہ دونوں اندلس میں عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کیئے جاتے تھے، عربی ادب کا ذوق ملک میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتیں بھی عربی زبان میں شاعری کرتی تھیں، چنانچہ قسمونہ بنت اسمٰعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہے،[3]

یہودیوں سے عربوں کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونوں کا لٹریچر بھی تقریبًا یکساں، یعنی روایات اور راویوں کی تحریری یا زبانی تفاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے پیشتر یہودیوں میں ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفۂ قبالہ کہتے ہیں، اس کی ماہیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بنا عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی، لیکن یہودی فلاسفہ کی بنیاد معارفات وحی و الہام اور مذہبی روایات تھے، یعنی ان کے معلومات کی انتہا یا تو خود

---

[1] تاریخ اسپین لین پول صفحہ ۱۲۴ و ۱۲۵، [2] ابن رشد رینان صفحہ ۳، [3] مقری جلد دوم صفحہ ۳ ۳ و ۵ ۱۳

توراۃ پر ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر، اور گو بعض فلاسفہ اس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے، لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے قوم یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان ہی نہیں ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر ہو، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، ان پر وہ بجائے عقلی دلیلوں کے مذہب سے استدلال کرتے تھے، اور عجب و غریب تشبیہہ و استعارہ کے پیرایہ میں ان کو ادا کرتے تھے۔[1]

یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیوں نے عربوں کے اثر کو ہر ملک میں تقریباً بہت جلد قبول کر لیا، پھر عربوں نے بھی اس بدقسمت قوم کو تقریباً ہر ملک میں اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیا، چنانچہ عربوں کے سایۂ عاطفت میں آکر یہودی قوم میں ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہو گئی تھی، دسویں صدی میں بغداد کے قریب بمقام سورا فلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا بانی مشہور ربی سعادیا تھا، فلسفہ کے اس نئے اسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ مشائیہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حسدے ابن اسحٰق نے پہلے پہل اس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گو مذہبی گروہ میں سے سلیمان بن ابراہیم نے اس نئے فلسفہ کے خلاف فتوی بھی شایع کیا، لیکن یہ مخالفانہ کوششیں اس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، بلکہ بخلاف اس کے یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کر لی گئی، یہاں تک کہ گیارھویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اس کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ ربی ابن اسحٰق اس گروہ میں ایک بہات

---

[1] تاریخ فلسفہ "مرو کر" صفحہ ۲۰۸۔

مشہور فلسفی ہوا ہے جس نے "آراء الحکماء" کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے،[1]

ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیشتر گذرا ہے اسپین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ مالقہ میں ۱۰۲۱ء میں پیدا ہوا اور ۱۰۷۰ء میں مرگیا، اس کی تمام تصنیفات تقریباً عربی میں ہیں، چنانچہ اس کی ایک تصنیف "ینبوع الحیاۃ" یورپ میں بہت مشہور ہے جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک نہیں لیتا، البتہ ابن رشد "عقل" کی بحث میں ابن جبرول کے حوالے دیتا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ابن جبرول کی اصل کتاب "ینبوع الحیاۃ" دستیاب نہیں ہوئی،

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ میں اختلاف ہے کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ میں شمار کیا جائے، موحدین میں یا ثنویین میں، لیکن "ینبوع الحیاۃ" کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی، اس کے فلسفہ کی ابتدا ثنویت سے ہوئی ہے، مگر آخر میں وہ وحدت الوجود کا قائل ہو جاتا ہے، اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ ہے کہ عالم میں متضاد قوتیں ہیں، مادہ اور روح جن کو دوسرے لفظوں میں ہیولیٰ اور صورت بھی کہتے ہیں، لیکن یہ دو متضاد نوعیں درحقیقت ایک جنس عالی کے اندر داخل ہیں جس کو وہ مادۂ عامہ کہتا ہے، تو گویا اس طرح پر ساری کائنات ایک متحد و مربوط نظام سے عبارت ہے جس کی تخلیق مادہ عامہ سے ہوئی ہے، اس مربوط نظام میں اشیاء عالیہ اشیاء سافلہ کی علت ہیں، مثلاً عقل نفس ناطقہ کی علت ہے اور وہ نفس حسی کی، اور اسی طرح علی الترتیب، یہی "مادہ عامہ" ہے جس کو ابن رشد "عقل عام" سے تعبیر کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات میں ساری و دائر مانتا ہے، ابن رشد نے درحقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول سے اخذ کیا ہے اور اسی بنا پر وہ اس بحث میں ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہے،[2] گو ابن جبرول کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو مذہبی گروہ نے بہت گھٹانا چاہا، لیکن وہ اس ذریعہ سے یہودیوں میں

---

[1] تاریخ فلسفہ بر دکر صفحہ ۲۴۴، [2] آثار الادہار صفحہ ۱۶۷ و ۱۶۸،

فلسفۂ ارسطو کی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جبرول پر یہودیوں کے جدید فلسفۂ مشائیہ کا دور ختم ہو گیا، اور اس کے بعد گیارھویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفۂ ابن رشد کا بھی علمبردار تھا اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے مخلوط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفۂ قبالہ سے کوئی مناسبت نہ تھی،

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں ۱۱۳۵ء میں پیدا ہوا، یہودی اس کی بڑی عظمت کرتے تھے، عنفوان شباب میں اس نے تالمود بابل اور تالمود یروشلم کی شرحیں لکھیں، جن کے باعث یہودی اس کو اپنا سرتاج سمجھنے لگے[1]، ایک عرصہ تک اندلس میں رہا، لیکن جب عبد المؤمن نے اندلس سے یہودیوں کو جلا وطن کیا تو یہ کچھ دنوں مسلمان بنا رہا اور اس کے بعد ترک وطن کر کے مصر چلا آیا، جہاں صلاح الدین ایوبی نے اس کو اپنا طبیب خاص بنا لیا، ۶۰۵ھ میں وفات پائی[2]، مؤرخین یورپ مثلاً رینان وغیرہ اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہیں[3]، لیکن اس کی مشہور کتاب الدلالہ کے دوسرے اور لویں باب میں

---

[1] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۴، [2] اخبار الحکماء قفطی صفحہ ۱۲۱، [3] یہ روایت اصل میں لیون افریقی کی ہے، وہ کہتا ہے کہ ابن رشد کے امام مکتب میں موسیٰ بن میمون اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا، جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر بھی عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہے تو وہ مصر بھاگ گیا، لیون کی یہ روایت یورپ میں مشہور ہو گئی اور چونکہ ابن میمون ابن رشد کا معتقد اور اوس کے بعض خیالات سے متفق تھا، رینان وغیرہ نے لیون کو مستند خیال کر کے اس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق منسیخ نے اس پر بحث اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی ولفہ حاشیہ صفحہ آئندہ

خود اس کی تصریح صرف اسی قدر ہو کہ اس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہو، اسی اس کتاب میں وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، اصل میں ابن میمون کو مصر آ کر ابن رشد سے شیفتگی پیدا ہوئی اور اوسی وقت سے اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۹۱ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیشتر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحیٰی کو لکھتا ہو کہ 'میں ابن رشد کی تقریباً تمام شروح ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں، صرف رسالہ "حس و محسوس" اب تک دستیاب نہیں ہوا، حقیقت یہ ہو کہ ابن رشد نہایت منصفانہ رائے قائم کرتا ہو اسلئے مجھے اوس کے خیالات پسند ہیں لیکن افسوس کہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے اب تک اوس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں[1]،،

بہرحال خود اوس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے متحد الخیال تھا، اور اس لحاظ سے ابن میمون پہلا شخص ہو جس نے یہودیوں میں فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سکہ بٹھا دیا، حقیقت میں دونوں کے متحد الخیال ہونے کا بڑا راز یہ ہو کہ فلسفہ میں دونوں کا ماخذ ایک تھا اور دونوں کو ایک ہی دشمن یعنی متکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اس لئے دونوں قدرتاً ہر ایک مسئلہ میں ایک ہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) صحت کے ساتھ ابن میمون منسوب ہو گیا تھا، ان تمام روایات کی مآخذوں کی روایت یہ ہو مگر لوگوں کے کلام میں خود تناقض ہو، ایک جگہ وہ لکھتا ہو کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہو کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، اور یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، ابن باجہ کا شاگرد تو کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۸ء میں ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت تو وہ اسلئے بے اصل ہو کہ ابن رشد کے ایام مکتب بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً بیس برس بعد حکومت عبد المؤمن ابن میمون اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ میں ابن رشد معتوب ہوا ہو اوس وقت ابن میمون مصر میں صلاح الدین کا طبیب تھا۔

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۵ ۱۱

طرح کے نتیجہ پر پہونچتے تھے اِس کے علاوہ فلسفۂ قدیم کی بنیاد جن اُصول پر قائم کی گئی تھی اون مین خود تغیر و اختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانۂ قدیم کا فلسفی جب کبھی ان اُصول کو تسلیم کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ ان ہی نتائج پر پہنچتا تھا جن پر اس کے پیشرو پہنچتے تھے، چنانچہ اِسی بنا پر ازمنۂ متوسطہ میں فلسفہ ایک خاص مجموعۂ خیالات کا نام تھا جن کی وضع و ترتیب میں بھی کبھی تغیر نہیں ہوتا تھا،

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی متکلمین یہود پر فلسفہ کے اسلحہ سے حملہ کیا ہے، چنانچہ اس نے الدلالہ نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں مذہب یہود اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے، اور ابطال جزء لایتجزیٰ اور تعلیل و خواص اختیار وغیرہ مسائل مین متکلمین کی رد کی ہے، صفات باری کے مسئلہ میں ابن میمون فلاسفہ سے بھی دو قدم آگے ہے یعنی وہ موجود اور شئی وغیرہ اعم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہیں رکھتا، وہ کہتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہیں کہ اوس سے کون کون اوصاف مسلوب ہیں، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایسا نہیں ہے اور ویسا نہیں ہے، لیکن ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ اوس مین کون کون وصف پائے جاتے ہیں، کیونکہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت میں تعین کر دیں تو اوس کو مخلوقات سے مشابہت ہو جائیگی، چنانچہ انتہا میں وہ یہاں تک کہتا ہے کہ ہم خدا کو وحدہٗ لاشریک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ وحدت بھی ایک صفت ہے اور عیسائیوں کے اقانیم ثلثہ یعنے صفت علم صفت حیاۃ اور صفت ارادہ کی طرح اس کا بھی خدا سے جدا کر لینا ممکن ہے، موسٰی بن میمون کا یہ مذہب تعطیل یہودیوں میں اِس قدر اشاعت پذیر ہوا کہ اس کے بعد سے مغرب کے تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنے خدا کے صفات کا انکار کرنے لگے،[1]

موسٰی بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفۂ یہود کی طرح قدم عالم کا قائل نہ تھا لیکن باوجود اس کے وہ اِس خیال کو کفر نہیں سمجھتا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک توراۃ سے اِس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہیں، عقول کے

[1] مقریزی جلد دوم صفحہ ۴۷۶،

مسئلہ میں ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علوم حاصل کرتی ہے اور وہ عقل فعال سے، انسان کا کمال اوس کی علمی ترقی پر منحصر ہے اور یہی خدا کی اصلی عبادت ہے، علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہے، لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس میں نہیں ہے اسلئے جاہلوں اور بے علموں کی ہدایت کے لیئے خدا پیغمبروں کو مبعوث کرتا ہے، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہے، اور کوئی مافوق العادت قوت نہیں ہے اور چونکہ علم صادق اور وحی والہام کا مصدر ایک ہی یعنی عقل فعال اسلئے دونوں کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے، موجودات میں عقل کی تجری کے متعلق اس کا فیصلہ ابن رشد سے کچھ مختلف ہے، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تجزی کا قائل ہے، حشر و نشر کے مسئلہ میں جو تاویلیں اس نے کی ہیں اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہے[۱۵]،

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا یہ مراکو کا رہنے والا تھا یہودیوں کی جلاوطنی کے زمانہ میں یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفید ہوتا رہا[۱۶] یوسف کو بھی اپنے استاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانہ حیات میں اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملوں سے ابن رشد کے ساتھ اوس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہے، لکھتا ہے ۔

> میں آپ کی عزیزہ دختر زلیخا کو کل شام نکاح دیا، اوس نے تین شرطوں کے ساتھ میری درخواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے مہر کے میں ابن ماجہ اس کے ہاتھ فروخت کر ڈالوں، دوسرے یہ کہ عہد موسوی پر ہم دونوں قسم کھالیں، تیسرے یہ کہ وہ دوسری لڑکیوں کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہونا پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد میں نے تینوں شرطیں پوری کرنے کی اوس سے درخواست کی، وہ ملا

---

[۱۵] ابن رشد رینان صفحہ ۱۰۶۔ [۱۶] اخبار الحکما قفطی صفحہ ۲۰۲

بے تکلف راضی ہوگئی اب ہم دونوں باہمی الفت کے مزے لوٹ رہے ہیں، نکاح دو شاہدوں کی موجودگی

میں ہوا تھا ایک ترجمہ آپ یعنی موسیٰ بن میمون اور دوسرا ابن رشد"

یہ خط اوس نے ظرافت آمیز لہجہ میں لکھا ہی ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہی جس کو اوس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا[۱]،

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہ و استعارہ کے لہجہ میں کیا ہی، جمال الدین قفطی اور یوسف سے سکونت حلب کے زمانہ میں بے انتہا دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال میں لکھا ہی جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہی، نیز یہ معلوم ہوتا ہی کہ اپنے خیالات میں وہ ابن رشد سے کہاں تک متفق تھا،

جمال الدین کہتا ہی کہ ایک دن میں نے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہی کہ بعد مرگ روح کو اس دار فانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہی، تو ہم دونوں یہ معاہدہ کریں کہ ہم میں سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو ماجرائے مرگ سے مطلع کردے، چنانچہ یہ معاہدہ اوس وقت ہم دونوں میں پختہ ہوگیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مرگیا، اب مجھے یہ فکر دامنگیر ہوئی کہ یوسف خواب میں آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک میں انتظار میں رہا، آخر ایک شب اوس کی زیارت نصیب ہوئی میں نے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن میں بیٹھا ہی اور اُجلے کپڑے پہنے ہی، اوس کو دیکھتے ہی میں نے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مُسکرایا اور میری جانب سے منہ پھیر لیا، لیکن میں نے اوس سے اصرار کیا کہ معاہدہ پورا کرنا پڑیگا، تب مجبور ہوکر کہنے لگا کہ کل کلی میں جذب ہوگیا اور جزء جزئی میں رہگیا مطلب یہ تھا کہ نفس کلی عالم کلی میں جاکر ملگیا اور جسد کا حصہ جزئی مادۂ ارضی میں ملکر فنا ہوگیا[۲]، یہ گویا مسئلۂ اتصال واحد نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابوں میں بے انتہا حمایت کی تھی،

---

۱ ابن رشد رینان صفحہ ، ۲ اخبار الحکماء قفطی صفحہ ۲۵

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلمیذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیون مین فلسفہ ابن رشد اشاعت پذیر ہوگیا، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت دیکھکر مذہبی گروہ میمونیوں کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ ۱۳۰۵ء مین بارسلونا کے حبر اعظم سلیمان بن ادریس نے یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۲۵ برس کے سن کے پیشتر فلسفہ کی تحصیل مین مشغول پایا جائیگا وہ برادری سے خارج کردیا جائیگا، چنانچہ اوس وقت سے موسیٰ بن میمون اسقدر بدنام ہوگیا کہ اوس کے خلاف کتابین نکلنے لگیں، اس شورش مین کیٹلانگ، پراونس، اور ارگوان کے صوبے بہت مبتلا تھے جہاں عیسائیون کی حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمونی فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدیوں تک جاری رہی، لیکن جب یہودیوں مین داؤدکمچی، ابن فاخورا، یوسف بن کاسپی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے تو اوس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ مین مذہبی طبقہ کو کامل شکست ہوگئی،[۱]

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موحدین کے دور حکومت میں عربوں اور دیسی عیسائی ریاستوں کے باہمی فیصلہ کن جنگوں سے پریشان ہوکر یہودیوں کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی ریاستوں میں جاکر آباد ہوگئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان ظلمتکدوں میں ان یہودیوں نے آباد ہوکر علم وفن کی نئی روشنی پھیلانا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، سارگوسا، اور ناربون، میسحی

[۱] ابن رشد رینان صفحہ ۱۹۱

اسپین میں اور سامٹ پلیر، لونل، پیرپا اور مارسیلی، فرانس میں ان خاندانوں کی وجہ سے علم و فن کے خاص مرکز بن گئے[1]،

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی اسلئے وہاں عربی سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہاں یہودی بھی عربی زبان میں تصنیف و تالیف کرتے تھے، لیکن جب یہودیوں کا علمی مرکز فرانس اور مسیحی اسپین میں منتقل ہوگیا تو اوس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابوں کا ترجمہ کسی اور زبان میں کیا جائے، چنانچہ اس وقت سے یورپ کے یہودیوں کی علمی تاریخ میں دو متضاد انقلاب پیدا ہوے

(۱) ایک طرف تو یہودیوں کا فلسفہ فلسفہ ابن رشد میں بالکل ضم ہوگیا، ابن جبرول اور ابن میمون تک پھر بھی یہودیوں کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے پرے مقلد تھے، (۲) دوسری طرف یہودیوں کو اپنی قدیم مردہ زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، اتنک یہودیوں کی علمی زبان عربی تھی لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں آباد ہونے کے بجائے اس کے کہ وہ ان ممالک کی مستعمل زبان کو اختیار کرتی اپنی قومی زبان عبرانی میں تصنیف و تالیف کرنے لگے، اس واقعہ سے جو بڑا انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیوں نے اندلس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی میں منتقل کرلیا، خاصکر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قوموں کو بھی اس کا پہچاننا مشکل ہوگیا، یہی یہودی ہیں جنھوں نے ابن رشد کو یورپ میں اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیوں میں اتنک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتبخانوں میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہوکر صرف انھیں کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک طول طویل

[1] یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ ڈریپر صفحہ ۴۰ جلد دوم،

تاریخ مرتب ہو سکتی ہے، خاص کر اب اس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ اس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہیں جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اس کے لئے قطعاً بیکار ہوگی، آکسفرڈ اور پیرس کے کتبخانے ابن رشد کی تصنیفات سے معمور ہیں لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک ایسی زبان میں منتقل ہو گیا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں بتلا سکتے کہ ان تصنیفات کا اصلی مصنف ابن رشد بھی اس سے واقف تھا یا نہیں، اپنی زندگی میں ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اس کی تصنیفات عربی سے عبرانی میں منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین یورپ کی دلچسپی کے لئے تاریخی مواد فراہم کرتی رہینگی، بیچارہ ارسطو جو فلسفہ ابن رشد کا مؤسس اول ہے اس کی کتابیں تو عبرانی میں دو ہی چار موجود ہیں، لیکن ابن رشد کی تلخیص ارسطو سے کتبخانے معمور ہیں اور کہیں کہیں تلخیصات کے صدقہ میں ارسطو کی بھی کوئی اصل کتاب محفوظ رہ گئی ہے[1]،

دور اوّل کے مترجمین میں ابن طبون کا خاندان بہت مشہور ہے، یہ لوگ اندلس کے باشندے تھے اور لیونل میں آکر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طبون بہت مشہور فلسفی اور علم نباتات اور علم کیمیا میں ماہر تھا[2]، اس کی ایک تصنیف اس وقت تک موجود ہے جس میں اس نے اس بات سے بحث کی ہے کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا پھاڑتا نہیں اس کے کیا اسباب[3] ہیں اس

---

[1] یہ عبرانی ترجمے نہایت سطحی طور پر کئے گئے ہیں بعض ترجمے تو اس قسم کے ہیں کہ ان کو ترجمہ کہنا مشکل ہے، عبرانی کے بجائے اصل عربی لفظ اس کثرت سے استعمال کئے گئے ہیں کہ ترجمہ کی شان بالکل خالی رہی ہے کہیں کہیں عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سوچے سمجھے لاکر رکھ دیئے ہیں، اس سے کچھ بحث نہیں کہ عربی لفظ کا مفہوم بھی اس عبرانی لفظ سے ادا ہوتا ہے یا نہیں بلکہ اکثر جگہ اس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمہ غلط ہو گیا ہے، اکثر جگہ لفظ بلفظ صرفی و نحوی طور پر عربی کا تتبع اس کثرت سے کیا ہے کہ پڑھنے والا سمجھتا ہے کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہے، بعض ترجمے مثلاً تلخیص کتاب الخطابہ، تلخیص کتاب الشعر، شرح جمہوریت، اور رسالۃ الاتصال مترجمین نے اپنے نام سے مشہور کر دیئے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے بہت سے اضافے اپنی جانب سے بھی کئے ہیں ان کا اسلوب ترجمہ دوسرے ترجموں سے مختلف ہے، (ماخوذ از رینان) [2] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۲، [3] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۵

خاندان میں سب سے پہلے شموئیل ابن طبون نے "آراء الحکماء" نام ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بلفظ ابن رشد سے ماخوذ تھی، یہی کتاب ہے جس نے عبرانی میں ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چونکہ اس وقت تک عبرانی میں پوری پوری کتابوں کے ترجمے موجود نہ تھے اسلئے یہودیوں میں اس کو قبول عام حاصل ہوا، لیکن جب پوری پوری کتابیں عبرانی میں ترجمہ ہوگئیں تو اس وقت یہ کتاب نگاہوں سے گر گئی، اسی دور میں ایک اور کتاب کافی شہرہ تھا جس کا نام "طلب الحکمۃ" ہے، یہ طلیطلہ کے ایک کاہن یحییٰ بن سلامہ کی تصنیف تھی، یحییٰ بن سلامہ فریڈریک ثانی کے دربار میں عربی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۴۷ء اس کا سن تصنیف ہے،

شموئیل کے بعد موسیٰ بن طبون بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا، اس نے عبرانی میں طبعیات کی اکثر کتابیں ترجمہ کر ڈالیں، موسیٰ کے ہمعصر دو مترجم اور تھے جن کے نام علی الترتیب ابن یوسف بن فاخورا، اور جرسن بن سلیمان ہیں، ان میں سے اول الذکر اسپین کا باشندہ تھا، ۱۲۲۶ء میں اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے ترجموں کے بجائے شموئیل کی طرح اپنی تصنیفات میں ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا، لیکن ثانی الذکر نے جو شموئیل طبون کا پوتا بھی تھا عبرانی ترجمے کثرت سے کیئے، اس کی ایک کتاب "باب الجنۃ" بہت مشہور ہے،

خاندان طبون کے علاوہ فریڈریک کے دربار میں جو یہودی علماء ترجمہ پر مامور تھے ان میں یرادلس کا

لہ اسرائیل لائبریری برلن کی فہرست کتب قدیمہ سے یہ چلتا ہے کہ طبونیوں کے خاندان میں پہلا مترجم یحییٰ بن طبون تھا جس نے ابن رشد کی شرح کتب طبعیہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی المائنات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فہرست میں ان کے ناموں کے مقابل حاشیہ مصنف میں یحییٰ ہی کا نام مذکور ہے، لیکن رینان کے خیال میں یہ ترجمے یحییٰ کے بہت بعد کے ہیں، یحییٰ کے زمانہ میں یعنی بارھویں صدی عیسوی میں عبرانی میں ابن رشد کی کتابوں کے ترجمہ کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی، ایک دوسرے مشہور مستشرق ڈی بی لو کی تحقیق میں کتاب الطبعیات کا مترجم موسیٰ بن شموئیل تھا لیکن سالکے نزدیک ڈی بی لو کی تحقیق صحیح نہیں ہے جو کہ رینان ہی کا زیادہ ترجیح کیا ہے کیونکہ یہ بہت بعد کا مسئلہ ہے اسلئے ہم رینان ہی کی تائید کی ہے

ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی سمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۲ء میں ابن رشد کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کیے، چنانچہ ایک ترجمہ کے خاتمہ میں وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا ہے اور اسا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ سامد مسیح کا ورود اسی کے عہد حکومت میں ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابوں کے ترجمے منسوب ہیں، شرح مغلقیات (جو ۱۲۳۲ء نیپلز میں تمام ہوئی) تلخیص منطق، اور تلخیص مجسطی[1] (جو ۱۲۳۱ء میں ملیر میں تمام ہوئی)

ان مترجمین کے علاوہ ۱۲۵۹ء میں سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور بیزیرس میں مقیم تھا، نے مقالہ فی السماء والعالم کا ترجمہ شائع کیا، ۱۲۸۴ء میں زکریا بن اسحٰق نے شرح کتاب الطبیعات، شرح کتاب بعد الطبیعات، اور شرح کتاب السماء والعالم کے اور یعقوب بن مخیر نے ۱۲۹۸ء میں تلخیص منطق اور ۱۳ء کتاب الحیوانات کے ترجمے شائع کیے،

چودھویں صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے ترجموں کا سلسلہ برابر جاری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دور اول کے تراجم سے سلاست و روانی اور فصاحت میں زیادہ ممتاز تھے، کالونیم بن کالونیم بن میر اس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرلس میں ۱۲۸۶ء میں پیدا ہوا، ۱۳۱۴ء میں اس نے پہلے پہل کتاب الطوبیقا، کتاب السوفسطیقا، اور انالوطیقا الثانیہ کے ترجمے شائع کیے، اس سے پیشتر یہ کتابیں عبرانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، تین برس بعد ۱۳۱۷ء میں اس نے کتاب مابعد الطبیعات، کتاب الطبیعات، مقالہ فی السماء والعالم، مقالہ فی الکون والفساد اور مقالہ فی المائیات، کا ترجمہ کیا، یہ شخص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۳۲۸ء میں اس نے لاطینی میں کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے

[1] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۵،

تہافت التہافت کا عبرانی میں ترجمہ کیا، ابی شموئیل بن یحییٰ اور تہیوڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد میں مشہور ہوئے جن میں سے اول الذکر نے ۱۳۲۰ء میں کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے ۱۳۳۰ء میں کتاب الطوبیقا، کتاب الخطابۃ، اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے،

ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحٰق یحییٰ بن میمون، موسیٰ بن طابورا، موسیٰ بن سلیمان یحییٰ بن یعقوب سلیمان بن موسیٰ الغوری، اس عہد کے مشہور مترجمین ہیں جنھوں نے ابن رشد کی تقریباً فلسفہ کی تمام کتابیں عبرانی میں ترجمہ کر ڈالیں،

غرض چودھویں صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیوں میں پھیل گیا، اسی زمانہ میں ایک مشہور فلسفی لاوی بن جرسن نامی پیدا ہوا جو یورپ میں لیون ارتقی کے نام سے مشہور ہے، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل خود ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کر چکا تھا، یعنی ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور ان کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ میں اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصوں سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات مشکل سے دستیاب ہوتی تھیں، یہ فیلسوف موسیٰ بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا، اور نبوت کے نسبت اس کا یہ اعتقاد تھا کہ وہ انسانی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے،

لیون بن جرسن کے عہد میں ابن رشد اس قدر مشہور ہو گیا تھا کہ کم از کم یہودیوں میں ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شرحیں اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے تھے، چنانچہ موسیٰ ناربونی نے اسی عہد میں ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیوں میں ایک عرصہ تک مقبول رہے،

فلسفہ و عقلیت کی اس الحاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ ابتک بالکل الگ تھا، لیکن چودھویں صدی کے آخر میں ایک فیلسوف اہرن بن الیاس پیدا ہوا جو یہودی فلاسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا، اس نے

"تحرالحیاۃ" ایک کتاب لکھی ہی جس مین ابن رشد کا فلسفہ تقریبًا بالکل تسلیم کرلیا ہی، ان یہودی حکماء مین سب سے آخر شخص الیاس مدیگو تھا جو پیڈوا یونیورسٹی میں پروفیسر تھا، اوس نے بھی ابن رشد کی کتابوں کے کئی خلاصے لکھے، الیاس کے بعد سے یہودی فلسفہ پیڈوا یونیورسٹی کے فلسفۂ مدرسہ مین ضم ہوگیا، چنانچہ اِس کے بعد جو یہودی فیلسوف پیدا ہوئے اون کا شمار مدرسین کے زمرہ میں ہوتا ہی،

سولہوین صدی عیسوی میں یہود کے مذہبی علماء نے یہ دیکھکر کہ فلسفہ مذہب کو تباہ کیئے دیتا ہی بڑے زور سے فلسفہ کی مخالفت کی، چنانچہ یوسف البو، ابراہیم بیاعو، اور اسحٰق ابرانویل کی سرکردگی میں متکلمین کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے فلسفہ کے مقابل مین عقلی دلائل سے مذہب کی حمایت کی، اور ابی موسٰی المشینو نے ۱۵۳۸ء میں امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ شائع کی جس سے ابن رشد کی مخالفت کا اظہار مقصود تھا اِس مذہبی تحریک کے علاوہ بعض اسباب کی بناپر اس عہد مین افلاطون کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی جگہ لینے لگا تھا، چونکہ افلاطون کے فلسفہ کو یہودیوں کے قدیم فلسفۂ قبالہ سے زیادہ مشابہت تھی اسلیئے یہودیوں میں اس فلسفہ کے رواج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد کا رد رکم ہونے لگا تا آنکہ آخر میں اسپنوزا ایسے جو زمانۂ حال کے فلاسفہ میں شمار کیا جاتا ہی یہودیوں کے قدیم فلسفہ اور کارٹیشین فلاسفی (ڈیکارٹ کے فلسفہ) کو مخلوط کرکے ایک جدید فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، اسپینوزا یہودیوں کا آخری فلسفی تھا، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوا اون کا شمار بلا امتیاز مذہب زمانۂ حال کے فلاسفہ میں ہی جن کے اصول قدیم فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں[1]،

——— ⟨⟩ ⟨⟩ ———

[1] رینان از صفحہ ۱۱۳ تا صفحہ ۱۱۸،

باب دوم

یورپ مین فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربون اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات۔ ازمنۂ متوسطہ میں اہل یورپ کا عقلی و علمی انحطاط، اندلس کے عربوں کی علمی فضیلت، صلیبی لڑائیاں اور اون کے نتائج، یورپ میں عربی لٹریچر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جربرٹ اور اندلس میں اوس کی تحصیل علم کا حال، فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی، یورپ کے باشندوں پر اون کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیوں کے کالج اور یونیورسٹیاں، دور اول کے مترجمین، طلیطلہ کا دار الترجمہ، فریڈرک دوم شہنشاہ جرمنی، اوس کی آزادخیالی اور بدعقیدگی، عربی علوم و فنون اور اون کی اشاعت کی حمایت اوس کا نظری مسائل، عرب علما سے اوس کے سوالات، ابن سبعین اور مسائل صقلیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، میکال اسکاٹ اور ہرمن الامنڈ، طبی تصنیفات کے ترجمے،

(۲) اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ، اسکولاسٹک فلاسفی کی وجہ تسمیہ، اوس کی ابتدا، جان ارجینا اور اوس کا فلسفہ، اموری اور ڈیوڈ، ابن رشد کے ابتدائی عہد شہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور اون پر نقد، اصلی تحقیق، مذہب خارجیت و اسمیت میں ابن رشد کا اثر، فرانسیسکن وغیرہ، الگزنڈر ہیلس اور جان ویلا روشل، راجر بیکن اور اوس کی سوانح عمری

اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا مادہ اظہار خیال، ڈنس اسکوٹس، پیرس یونیورسٹی، ساربون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مناظرات،

(۴) پیڈوا یونیورسٹی پیڈوا یونیورسٹی کے خصوصیات، پطرس دا ابانو، جین ڈی جانڈاں، پیڈوا کے دیگر پیروان ابن رشد، ابن رشد کے نئے مترجموں کا دور، پیڈوا میں ابن رشد کی شہرت کا دور آخر، زبر آملا اور کریمونی، کاسلینی اور ونیس کریمونی کے بعد کے فلاسفہ کے متعلق بعض مؤرخین کی رائے اور اس پر نقد،

(۱)

عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد کے ساتھ اس کے ہم مذہبوں نے کیا سلوک کیا تھا، حاسدوں نے اس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اس سازش کی بدولت اوس کو کیا کیا مصیبتیں جھیلنا پڑی تھیں، لیکن اب اوس داستان کا سلسلہ یہاں تک پہنچتا ہے کہ اوس کی موت کے بعد یورپ میں اوس کی کتنی قدر ہوئی اور اوس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہے جو دلچسپ تاریخی و اصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتبار و نصیحت کے بیش بہا ذخائر بھی رکھتی ہے، اس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے جو ایک عرصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غاروں میں گرتی جاتی ہے، اس کے تمام قوائے دماغی شل ہو گئے ہیں، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے، اگر چونکہ تعصب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہوا ہے اسلئے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد

ذریعہ اِس کی دماغی قوتیں اُبھرنے اور چست کرنے کی کوششیں کرتی ہیں، لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اِس حالت پر پہنچ گئی ہو کہ اِن زیرِ خاک چنگاریوں کو ہوا دیکر نہ تو شعلوں میں التہاب پیدا کر سکتی ہو اور نہ ان شعلوں کی دھیمی دھیمی روشنی سے جلب ضیا کر سکتی ہو، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مخفی طاقتیں بھی جواب دے بیٹھتی ہیں، چھٹی صدی ہجری میں بعینہٖ یہی حالت مسلمانوں پر طاری تھی اون کے لباس کہنہ کے تار ایک ایک کرکے الگ ہو رہے تھے، اور اون کی پست دماغی اِس حد تک پہونچ گئی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی اصلاحی تصنیفات سے وہ علانیہ نفرت و اعراض کرنے لگے تھے،

لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا مرقعہ پیش نظر ہوتا ہو جس کی پست دماغی اور سطحِ اخلاقی گو انتہائے زوال کو پہنچ گئی ہو، تاہم اِس کے سینے کسب و کمال اور جلب منافع کی تمناؤں سے معمور ہیں، اور کسب و عمل کی خواہش اوس کے تاج فضیلت کا طرہ بنی ہوئی ہو، یہ قوم اُٹھتی ہو، تعصب و تقلید کے لباس کہنہ کو اُتار دیتی ہو، اور دوسری قوموں کے حریرِ فضیلت کو ٹٹول کر اون میں سے جواہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہو،

ازمنہ متوسطہ میں جبکہ مسلمانوں کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا تمام یورپ میں گھٹاٹوپ اندھیرا چھایا ہوا تھا، روم کی جہالت آمیز بت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلب ماہیت کر دی تھی اور مسیحیت کی جہالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کر ڈالا تھا، متکلمین مذہب عیسوی نے جو کسی قدر فلسفہ سے بھی واقف تھے سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کی کہ اپنے غلط دعووں کے اثبات میں فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شہنشاہ تھیوڈوسیس کے زمانہ میں مصر کا عظیم الشان بطلیموسی کتبخانہ سیرو پیم" ایک مذہبی بلوہ میں تباہ ہو گیا تھا، ہائی پیشیہ جو مصر میں یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی، اسکندریہ کے بشپ سائرل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا پر قتل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ میں وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اس ہولناک واقعہ کے بعد سے کچھ آپ سے آپ اور کچھ جاہل پادریوں کی متعصبانہ کارروائیوں کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، مصر میں سنہ ۴۱۴ء میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم میں مشغول پایا جائیگا اوس کو سخت سزا دیجائیگی،

ایتھنز میں بھی شہنشاہ جسٹنین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کردیئے گئے،

غرض تمام یورپ جہالت کی وبائے عام میں مبتلا تھا، انسانوں کی ایک کثیر تعداد جہالت کے ہاتھوں دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہوگیا تھا، وہ سماں کیسا دردناک ہوتا ہے جب جہالت اور بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کانشنس پر خونخوارانہ حملہ کرتے ہیں جس سے صداقت وحق کا خون پانی کی طرح بہ جاتا ہے، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین، اس حالت میں اگر کوئی قوم صداقت کی علمبردار تھی تو وہ عربوں کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ میں سلسلۂ کوہ پیرینیز جہالت اور علم کے درمیان ایک قدرتی سرحد کا کام دے رہا تھا، اس کے ایک جانب علم وفن کی مشعلیں روشن تھیں اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ کی یونیورسٹیاں جو اندلس کے اسلامی دارالحکومتوں میں واقع تھیں تمام یورپ کے طلبہ کے لئے کھلی ہوئی تھیں، جہاں سے طلبہ جوق جوق فیضیاب ہوکر اپنے اپنے گھروں کو واپس جاتے اور اپنی عربوں کی دماغی اور تمدنی فضیلت کا چرچا اپنے ہم مذہبوں میں کرتے تھے، یہ دلاور اس سلسلہ کے بہت پیشتر کا واقعہ ہے کہ عربی فلسفہ یورپ کے باشندوں میں چپکے چپکے گھر کرنے لگا تھا،

یورپ جس زمانہ میں مسلمانوں سے صلیبی لڑائیاں لڑ رہا تھا اوس وقت مسلمانوں کی نسبت یورپ کے عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانوں کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خونخوار اور بیرحم ہوتے ہیں، لیکن ان لڑائیوں کے دوران میں مسلمانوں سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے اُسیقدر یورپ کی ناواقفیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اسلامی ممالک میں یورپ کا گذر ہوا اور یہاں کے باشندوں سے اون کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانوں کی علمی اور تمدنی ترقیاں دیکھکر اہل یورپ کی آنکھیں کھل گئیں اور اون کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف میں یہ مذہبی قوت صرف کیجارہی ہے اوس کے مقابلہ سے عہدہ برآ ہونا قطعاً دشوار ہے، اسلیئے اپنے ملک میں واپس ہوکر اونھوں نے مسلمانوں کے خوان کرم سے زلہ ربائی شروع کردی[1]،

[1] تاریخ تمدن گبر جلد اول صفحہ ۱۵۵،

اسلامی علوم و فنون نے عیسائی دنیا پر دو طرف سے حملے کیے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے راہ جنوبی فرانس، اونھوں نے اٹلی کے شمال میں پہنچکر راستہ میں بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف سسلی سے روانہ ہوکر شہنشاہ فریڈریک ثانی کی حمایت میں وہ پھیلیر ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی میں جا پہنچے،[۱]

اس زمانہ کا ایک مشہور شخص پیٹر الملقب بہ مقدس جو خود بھی ایک عرصہ تک قرطبہ میں رہکر تعلیم حاصل کر چکا تھا اور عربی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہو کہ میںنے اندلس میں بعض علماء کو دیکھا جو فن ہیئت کی تحصیل کے لیے جزائر برطانیہ سے آئے تھے،[۲]

اس عہد کے اون مشاہیر میں جو عربوں کے فضل و کمال کے خوشہ چیں تھے پاپائے جربرٹ بہت مشہور شخص گذرا ہی، بارسلونا (واقع اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا اور وہاں رہکر اوس نے ریاضی، طبیعات اور فن ہیئت کی تحصیل کی، وہ زباں دانوں کی طرح عربی میں بات چیت کرتا تھا، قرطبہ سے واپس آکر اوس نے ریہمیں میں ایک اسکول کا سنگ بنیاد رکھا جس میں وہ اپنے جاہل ابنائے ملک کو منطق، موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ میں وہ ریہمیں کا آرچ بشپ ہوگیا تھا، اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اوس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ منتخب ہوگیا،[۳] یہ اتحاد گو یورپ کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لیے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا تاہم اسپین میں عربوں کی موجودگی کے بدولت اہل یورپ کے خیالات میں برابر انقلاب ہو رہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتوں کی تعداد اس تیزی سے بڑھتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے،

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اوس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علماء بھی کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی کے جزو لاینفک تھے، یہ لوگ اسپین جاکر فن طب کی تکمیل کرتے تھے اور وہاں سے واپس آکر بعض بڑے شاہان

---

[۱] معرکۂ مذہب و سائنس، ڈریپر صفحہ ۲۷۱، [۲] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲، [۳] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۴،

یورپ کی ڈیوڑھیوں پر بیشۂ طبابت کے سلسلہ میں ملازمت کرتے تھے، یورپ مین جبکہ ہوشمندہ اشخاص کی قلت تھی ان یہودیوں کی اس بناپر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھکر اس عہد مین کوئی محاسب نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار محاسب ہوتے تھے اس واسطے عموماً شاہان یورپ کا خزانہ انھیں کے سپرد رہتا تھا اور چونکہ دنیا میں یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے اسلیئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکونٹنٹ مقرر کیئے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ وپیام رکھتے تھے، اور روئے زمین کے چپہ چپہ سے واقف تھے، تاجر اور متمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین دین اور جلب مال کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھکر یہ کہ یورپ کی ساری تجارت انھیں کے ہاتھوں مین تھی، ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ میں ان کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چپکے چپکے یورپ کے جاہل باشندوں پر اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قایم کرتے جاتے تھے،[١]

اِن لوگون نے سسلی اور خود پوپ کے دار الصدر ملک اٹلی مین بمقام سلرنو، ناربن، اور بارسلونا مین اسکول اور کالج بھی قایم کر رکھے تھے جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دیجاتی تھی، چنانچہ سلرنو کے بڑے کالج میں عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو بہ پہلو اِن تین مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے، اس کے علاوہ مانٹ پلیر مین بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قایم تھی جو اس کے راستہ سے علوم دینوں کی اشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم میں متعدد یہودی اطبا نے مطب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحق یوپ بونیفیس ہشتم کے دربار مین ملازم تھا،[٢]

یہ یہودی علما عربی فلسفہ کو عبرانی زبان مین پہلے ہی منتقل کر چکے تھے اب ان کے دیکھا دیکھی عیسائیون کو بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا کانسٹنٹینو کا پادری قسطنطین لعیر تھا، اس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی، اور ایک عرصہ تک اسپین مین بھی مقیم رہ چکا تھا،

---

[١] "تاریخ عقلیت" لیکی جلد دوم صفحہ ۲ ۱۱، [٢] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۱۲۱،

مشہور ہے کہ وہ عبرانی، شامی، کالڈی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانوں کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آکر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم و فنون کے ترجمہ و اشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد میں دانیال مارلے جزائر برطانیہ سے بغرض تکمیل تعلیم اندلس آیا اور طلیطلہ میں ایک عرصہ تک رہکر ریاضی کی تکمیل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈرلاڈ نے طبعیات و ریاضی کی تکمیل کے لیے اندلس کا سفر کیا اور وہاں سے واپس آکر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا،[1]

ان شخصی کوششوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قایم تھے جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علما ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی حیثیت سے ترجموں کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکموں کے افسر اعلیٰ کے ناموں سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈریمونڈ نے ۱۱۳۰ء میں قایم کیا، اس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علما تھے جو عربی زبان و فلسفہ سے واقف تھے، ان میں سب سے زیادہ ممتاز یوحنا تھا جو اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اس محکمہ کا افسر گونڈ لسالفی مقرر ہوا، اس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابیں ترجمہ کیں کچھ زمانہ کے بعد ڈی کریمون، اور الفرڈ ڈی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کیے،[2]

بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں عموماً اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیوں نے عربی خزانہ سے عبرانی زبان کو مالامال کر لیا تو اس وقت سے عبرانی زبان سے ترجمے کیے جانے لگے، چودھویں صدی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرھویں صدی عیسوی تو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھی، اس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عرب فلاسفہ کے

[1] "تاریخ فلسفہ" ردنگر صفحہ ۱۹۸، [2] ابن رشد و فلسفہ، فرح انطون صفحہ ۲۶،

اقتباسات جو پیش کرتے تھے وہ دوسروں سے نقل کر لیتے تھے، اس کی پروا نہیں کی جاتی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کیے جائیں[۱]،

فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا، یہ بادشاہ علم پرور اور فلسفۂ عرب کا مداح تھا، اس کی ابتدائی زندگی سسلی میں بسر ہوئی تھی، جہاں عرب علماء سے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی، یہیں اس کو عربی رسم و رواج سے بھی اس قدر شیفتگی پیدا ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کیے، عربی زبان نہایت شستہ بولتا تھا، چرچ سے نہایت بد عقیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا کہ چرچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت میں رکھا گیا تھا اور اس لیے ابتداءً مقدس بزرگوں سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ رہتی تھی، لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چرچ اور اس کے ارکان کو قلبی نجاست میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا مسخر کرتا تھا، چنانچہ اس کے طرز عمل کی بنا پر عموماً عیسائی اسکو برا سمجھتے تھے اور پادریوں نے اس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، لیونس کی کونسل نے جو پوپ انوسنٹ چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی اس کو عیسائی برادری سے بھی خارج کر دیا تھا،

پوپ نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلہ میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی افواج کثیر کے ساتھ اس حملہ میں شریک ہوا، لیکن اس شرکت سے اس کی غرض یہ نہ تھی (جیسا کہ خود اس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہے) کہ اور صلیبی مجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانوں کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہاد میں ظاہری حصہ لیکر جاہل سپاہیوں اور اپنے ہم قوموں کو اپنا گرویدہ بنا سکے،

۱؎ ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲۱ خاتمہ رینان کی رائے ہے کہ ابن باجہ، ابن طفیل، کندی، فارابی، ابن جبرول، بطلیموس اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات جو اس دور کی تصنیفات میں پائے جاتے ہیں وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کیے گئے ہیں ورنہ کندی اور فارابی سے تیرھویں صدی کے پیشتر بہت کم لوگ واقف تھے،

چنانچہ وہ اس موقع پر بھی ہیکل مقدس میں جا کر حضرت عیسٰیؑ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اُڑانے سے نہ چوکتا تھا،

اِس حملے کے دوران میں بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علماء مسیحی کیمپ میں ہمہ دم مجتمع رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل ان سے حل کراتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ میں باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا،

بعد ان جنگ سے واپس آکر اوس نے علانیہ فلسفۂ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی، سسلی میں کتبخانے قائم کیئے، ارسطو، بطلیموس، اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجموں پر یہودی علماء کو مقرر کیا، بمقام نیپلز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا سلرنو کے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دور دور سے عربی دان فضلاء جمع کیئے،

طیبون کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کیئے ہیں اسی کے دربار سے وابستہ تھا، یہودس سلیمان جو عربی میں "طلب الحکمۃ" نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے اس کے پاس فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیئے بھیجے تھے، یہودس سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی میں تحریر کیئے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتبخانوں میں محفوظ ہے، ایک عرب طبیب تقی الدین بھی فریڈریک کے دربار سے بصد عزت و احترام وابستہ تھا،[1]

اِس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہ گئی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے تعلقات نہایت گہرے اور خلوص مندانہ تھے، اس کتاب کا نام "مسائل صقلیہ" ہے، اس کا اصل عربی نسخہ

---

[1] تمدن عرب جلد دوم از صفحہ ۷۶ تا ۹۱، [2] مشہور ہے کہ ابن رشد کے دو لڑکے حکیم بھی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے جس وقت ہم اس زمانے کا ادبی اول پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو ابن رشد کے متعلق جو حالات لکھے ہیں ان سے اس زمانے کی مکمل تاریخ ملتی ہے اور اس بارہ میں ...

اکسفورڈ کے مشرقیات کے کتب خانہ میں محفوظ ہی، مشہور ہی کہ اس کا مصنف خود فریڈریک تھا، لیکن حقیقت یہ ہی کہ اس کے مصنف اندلس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین ہیں، ۱۲۴۰ء میں فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات دنیائے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کون سی شکل ہی جو مابعد الطبیعات اور دینیات دونوں میں یکساں چل سکے، مقولات کی تعداد اور ان کے رتبۂ علمی کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت، اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے، جب کہیں سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندلس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اس زمانہ میں اندلس میں ابن سبعین کی بہت شہرت تھی، ۶۱۴ھ میں بمقام مرسیہ یہ پیدا ہوئے تھے، پچیس برس کے سن میں ان کو اسقدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی ان کا نادیدہ گرویدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے ان کے جواب لکھوائے جائیں،

ابن سبعین نے اس خواہش کے مطابق "مسائل صقلیہ" کے نام سے یہ کتاب مرتب کرکے بادشاہ کے پاس بھیجدی، فریڈریک یہ کتاب دیکھکر بہت محظوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت میں ایک گرانقدر عطیہ پیش کیا لیکن ابن سبعین نے اس کے لینے سے انکار کیا، اس کتاب کے متعلق فریڈریک کا بیان ہی کہ قدیم عالم اور ماہیت روح کے متعلق اس کے جتنے شکوک تھے وہ اس کتاب سے رفع ہوگئے،

ابن سبعین نے اس کتاب میں نہایت آزاد خیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہیں، نازک بحثوں کے موقع پر وہ بادشاہ سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہی اور بادشاہ سے استدعا کرتا ہی کہ بعض سوالات کے متعلق چھوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اسی قسم کے ایک موقع پر اس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہی کہ ہمارے وطن میں ان مباحث پر قلم اٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہی، اگر علماء کو یہ خبر ہوجائے کہ میں نے ان مباحث پر قلم اٹھایا ہے تو وہ میرے دشمن ہوجائینگے اور اس وقت ان کی عداوت کے حملوں سے میں محفوظ نہ رہ سکوں گا" نہایت

تعجب کا مقام ہے کہ گو بادشاہ کو ان سلاطین سے ملاقات کا شرف حاصل نہ تھا تاہم ان سلاطین کو حفظ مراتب کا اتنا خیال ہے کہ کہیں اس کے قلم کو لغزش نہیں ہوئی اور اظہار مطلب میں صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہے کہ ایک عیسائی بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے میں اس کو کچھ باک نہیں ہوتا[1]،

فریڈریک اس عام مخالفت کی تاب مقاومت نہ لا سکا جو چاروں طرف اس کے اس رویہ کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر چرچ سے برسرپیکار رہا، لیکن آخرکار اوس کو شکست ہوئی، اور جب وہ مرا ہے تو پوپ انوسنٹ نے سسلی کے پادریوں کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ "آسمان و زمین کے لیے یہ مسرت کی گھڑی ہے، کیونکہ جس طوفان بلا میں اہل جہان پھنس گئے تھے اوس سے مسیحی دنیا نے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہے" لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کے فنا ہو جانے سے کسی عقیدہ کا فیصلہ نہیں ہو جاتا ہے، پوپ کی یہ مسرت بیجا تھی کیونکہ فریڈریک کی موت کے بعد اس کے اعمال صالحہ کو پہلے سے زیادہ قبول عام حاصل ہوا اور عربی فلسفہ یورپ میں نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا،

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکاٹ تھا جو طلیطلہ کا رہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے درباریوں میں تھا، اس نے سب سے پہلے سنہ ۱۲۳۰ء میں شرح کتاب السماء و العالم اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، اون کے علاوہ بعض اور کتابوں کے ترجمے بھی اوس کے جانب منسوب ہیں، مثلاً مقالہ فی الکون و الفساد، اور جوہر الکون وغیرہ۔ طلیطلہ کے مختصر زمانۂ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا، راجر بیکن کا بیان ہے کہ اسکاٹ اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اس بنا پر اس کا خیال ہے کہ میکال اسکاٹ کے ترجمے حقیقت میں خود اوس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہیں ہیں، بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شایع کر دیئے ہیں، بہرحال میکال اسکاٹ پہلا شخص ہے جو مسیحی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا[2]،

---

[1] آثار الادہار صفحہ ۱۴۲ و ابن رشد رینان صفحہ ۱۱، [2] ابن رشد رینان صفحہ ۱۲۴

اسکاٹ کے بعد ہرمن نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار میں بادقعت درجہ رکھتا تھا، ہرمن نے ارسطو کی ان کتابوں کی جانب زیادہ توجہ کی جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں یعنی کتاب الخطابتہ، کتاب الشعر، کتاب الاخلاق، اور کتاب السیاستہ، لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے چونکہ مفقود تھے اسلیئے مجبوراً اس نے کتاب الخطابتہ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن رشد کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابتہ کے ترجمہ کے آخر میں وہ کہتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی تلخیص خود کی ہے اس کا ترجمہ بھی میں نے کیا ہے،

ہرمن طلیطلہ میں زیادہ قیام پذیر رہتا تھا چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹرینیٹی میں ۱۲۴۰ء میں اور اول الذکر دو ترجمے بمقام طلیطلہ ۱۲۵۶ء میں تمام ہوئے، بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلیطلہ کے بعض مسلمان علماء سے اس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابتہ کے ترجمے میں وہ خود بھی یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے ترجموں میں خود اس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہے،[1]

ہرمن کے بعد اس طرف عام توجہ شروع ہوئی، یہانتک کہ تیرھویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں، لیکن اس کی طب کی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک مدت کے بعد ہوا ہے، کیونکہ اس عہد کے مشہور طبیبوں میں بجز گلبرٹ کے کوئی مصنف ابن رشد کا نام نہیں لیتا اور گلبرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، گلبرٹ نے قلب کے ام الاعضاء اور منبع حیات ہونے کی بحث میں ابن رشد کی رائے اختیار کی ہے، لیکن یہ نظریہ اسقدر مشہور ہے کہ اس موقع پر ابن رشد کا نام لینا بیکار ہے،

پہلے پہل ۱۲۸۴ء میں مانٹ پلیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزۂ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اس کے بعد چودھویں صدی عیسوی میں متعدد کتابوں کے ترجمے کئے گئے،[2] لیکن یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی

۱؎ ابن رشد رینان صفحہ ۱۲۴، ۲؎ ابن رشد رینان صفحہ ۱۲۹،

شہرت کا سنگ بنیاد جس نے رکھا وہ پیڈوا یونیورسٹی کا پروفیسر پطرس وابانو تھا،

(٢)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ

یورپ میں فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ درحقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ ہے؛ فلسفۂ مدرسیہ تقریباً چھ سات صدیوں تک برسراقتدار رہا ہے، یعنی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۃ جدیدہ تک یورپ میں جس قدر علمی لٹریچر پیدا ہوا اوس کا نام فلسفۂ مدرسیہ رکھا گیا ہے، اس بنا پر چند صدیوں پہلے ابن رشد کے دور کو مستثنیٰ کر کے فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہے وہ فلسفۂ مدرسیہ کی تاریخ کے اندر شامل ہے، گویا یہ وہ دور ہے جب یورپ بزعم خود مجردات وکلیات، حسیات و مابعد الطبیعات کے لاینحل عقدوں کے سلجھانے میں مشغول اور اس بات پر نازاں تھا کہ خالص ذہنی قضایا کے عامہ کے ذریعہ وہ مذہب و فلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے،

شارلمین کے عہد حکومت میں جب اہل یورپ کو علوم کی اشاعت و تحصیل کا شوق پیدا ہوا تو اوس وقت پرانی درسگاہیں مٹ چکی تھیں، علوم کے بجائے مجاہدات و ریاضات کا زور تھا اور درسگاہوں کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہیں تعمیر کرائی جاتی تھیں جس میں دینی پیشوا کے راہبانہ طرز بود و باش اختیار کرتے تھے، یہاں علوم کے بجائے ڈھکوں اور کرامات کا ہنگامہ برپا رہتا تھا اور لوگ جاہل پیروں کی بتائے ہوئے لفظوں کے رٹنے میں اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے ان خانقاہوں میں جاہل پادریوں کے بجائے پڑھے لکھے پادریوں کو بسا کر اون کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف و اوراد میں مشغول رہنے کے بجائے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کریں، اس غرض سے اس نے ہی

خانقاہیں تعمیر کرائیں اون کے مصارف کے لئے جائدادیں وقف کیں اور خانقاہوں کے مدرسوں کے لیے معلمین قرار وظیفے منصب مقرر کیے، اِس طرح رفتہ رفتہ یورپ میں علم دین کی اشاعت ہونے لگی، ابتداء میں نصاب تعلیم صرف مذہب و مناظرہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، لیکن عربوں سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خانقاہوں کے پادریوں میں ارسطو کی منطق و فلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا، تا آنکہ کچھ عرصہ میں مذہب اور منطق و فلسفہ سے مخلوط ہو کر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہو گیا جس کا نام خانقاہ یا مدرسوں کی مناسبت سے اِسکولاسٹک فلاسفی (یعنی وہ فلسفہ جو خانقاہوں میں پڑھایا جاتا تھا) پڑ گیا، شارلمین کے مرنے کے ساتھ ہی گو اس کی تعلیمی اصلاحیں بھی فنا ہو گئیں، تاہم اِس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہو چکا تھا وہ رفتہ رفتہ خانقاہ یا مدرسوں سے بیدار ہوتا گیا، اور اس عام علمی مذاق کی بدولت پادریوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا جس نے خانقاہوں میں راہبوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے اقل قلیل مشاہروں پر امیروں شاہزادوں اور متوسط طبقہ کے بچوں کی تعلیم و تربیت کا پیشہ اختیار کر لیا[1]،

مسیحیت کے اگلے دور میں جبکہ اسکندریہ میں فلسفۂ "افلاطونیہ جدیدہ" کی متعدد درسگاہیں فلسفۂ اشراقی کے درس و اشاعت میں مشغول تھیں دین عیسوی نے ایک خالص اشراقیانہ قالب اختیار کر لیا تھا، چنانچہ سینٹ آگسٹائن نے یونانی فرقۂ اسٹوائک کے طرز استدلال، فرقۂ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت، اور عہد عتیق و جدید کے الہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیوں میں اِس بنا پر زیادہ مقبول ہوا کہ یہ نیا آلہ عیسائیوں کے متعدد فرقوں کی باہمی معرکہ آرائیوں اور علمی مناظروں میں بہت کام آتا تھا، یورپ کی جہالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گو اس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقوں میں سینٹ آگسٹائن اور اوس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی، چنانچہ ازمنۂ متوسطہ میں جب ارسطو کی کتابوں کے بعض لاطینی ترجموں اور بورفوریوس کے شروح اور خلاصوں کی یورپ میں اشاعت ہوئی تو اوس وقت سینٹ آگسٹائن کی

---

[1] تاریخ فلسفہ مردکر صفحہ ۴۹۳،

علمی عظمت کا زنگ آلود نقش جو دلوں پر کندہ تھا محو ہو کر نئے سرے سے ابھر آیا، یعنے سینٹ آگسٹائن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پُر زور استدلال کے ساتھ فلسفہ مدرسیہ کی صورت میں دوبارہ زندہ کیا گیا[1]

یہ فلسفہ جیسا کہ اس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہے بے بنیاد لفظی مباحث اور دور از کار مضامین پر مشتمل تھا، استدلال کی تمام تر بنیاد مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھی، لیکن خود مسلمات عقل کی گرفت سے محفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تفریقوں پر اشیاء کے باہمی امتیاز کا مدار تھا، اور اشیاء موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علائق یکسر غیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور وضعی حدود و تعریفات، مجردات عامہ اور مفاہیم کلیہ، بارک خیالی بحثیں، اور تجریہ و تخلیط کے دور ازکار خیالی مراتب، یہ گویا اس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سربفلک ستون تھے جن میں پُر جوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اس عہد کے ایک مشہور مصنف ڈیور کے بقول ان لوگوں نے اس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا جو خود اُن کے ذہنوں کا پیدا کردہ تھا، یہ اس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہاں کے دور آخر کے متکلمین و حکماء کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہے، یہاں تک کہ بالکل ہمارے ہاں کے زیاں کار علم کلام کی طرح مذہب و فلسفہ باہم اس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ اُن کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا،

اسکولاسٹک فلاسفی کے دور اول میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اُن میں راسلین، اینسلم، پیٹر ایبلارڈ، ولیم ڈی چیمپکس، بہت مشہور ہوئے، اس عہد میں جبر و قدر اور مفاہیم کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اسی اگلے ہی دور میں وجود کلیات کے مسئلہ میں ریلزم یا خارجیت اور نامینلزم یا اسمیت کے ناموں سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے، فلسفہ کی اس سرگرمی کی بدولت جو ایسی بارک بحثوں میں نہایت تیزی سے ترقی کر رہی تھی، چرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیئے، لیکن چرچ کا فتویٰ یہ تھا کہ اس کے فرمان کے مقابلہ میں عقل سرمو سرتابی

---

[1] تاریخ فلسفہ بردکر صفحہ ۴۹۵،

نہیں کر سکتی، البیلم نے اس مسئلہ میں یہ فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں مثلاً کلیات کے وجود کا مسئلہ تو ان میں چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہیے اور جن مسائل میں مذہب کا بھی تعلق ہے، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان میں بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہے کہ عقل کو مذہب کا پابند بنا دیا جائے،

اسکولاسٹک فلاسفی میں سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جہاں نظر آتا ہے، وہ جان ارجینا کا فلسفہ ہے، جان ارجینا کا زمانہ سنہ ۸۰۰ء کا ہے، انگلستان کا رہنے والا تھا، اور ارسطو کا ارادتمند مقلد تھا، ارسلیس عام طور پر اسکولاسٹک فلاسفی کا موجد خیال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا رکن اول اور مخترع اعظم جان ارجینا تھا جو ان سب سے پیشتر ہوا ہے، یہ پتہ نہیں چلتا کہ جان ارجینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہیں، بہرحال یہ ضرور ہے کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اصول پر تھی جو کم از کم اوس وقت تک مغربی دنیا کے لیے بالکل اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب میں مشرقی ذرایع سے ہوئی ہے، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم، مسئلہ اتصال و انجذاب روح، وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اندلس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اسی عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی فلاسفہ میں کیا جاتا ہے، جان ارجینا ایک طرف تو مذہب و عقل میں تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری طرف ارسطو سے انتہا ارادت رکھتا تھا، اور تیسری طرف مغرب میں وحدت الوجود کے مسلک کا موجد و مخترع تھا، وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائیدہ ہے، جان ارجینا کے پیشتر یہ مسلک مغرب کے لیے بالکل اجنبی تھا اور پھر تعجب یہ ہے کہ بالکل بودھ مذہب کی طرح جان ارجینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال و انجذاب پر تھی، اور تقریباً یہی مسائل ہیں جن کی اشاعت بعد کو ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ میں وحدت عقل اور مسئلہ اتصال و انجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی کتاب "حقیقتہ العالم" میں ارجینا اس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ "عالم کے وجود کے پیشتر تمام چیزیں عقل کل میں موجود تھیں جہاں سے نکل نکل کر انھوں نے الگ الگ تعینات حاصل کیے، لیکن جب یہ تعینات

فنا ہو جائینگے تو اوس وقت وہ پھر اسی عقل کل مین جا کر ملجائینگے، جہاں سے وہ پہلے نکلی تھیں[۱]،

غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہی کہ فلسفۂ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشو و نما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے اثر پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہی کہ اِس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اوس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربوں کے فلسفیانہ خیالات کے بویافتہ تخم مغرب کی نخر سرزمین میں طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور اون کی مصبوط بارآور شاخیں اور ڈالیں اِدھر اودھر پھیلتی جارہی تھین، جان ارجینا کے بعد دسوین صدی عیسوی میں مغربی یورپ کے دو اور فلسفی اموری اور ڈیوڈ ڈی ڈینیٹو مشہور ہوئے، اموری کے نظریات ابن جبرول سے ملتے جلتے ہیں، ڈیوڈ ڈینیٹو جو اموری کا شاگرد تھا اپنے فلسفہ کی بنیاد اِس مسئلہ پر رکھی کہ ہیولئے اولیٰ جوہر قسم کی شکل و صورت سے معرا ہی اِس سے کائنات کا ابتدائی تکون عمل میں آیا ہی لیکن یہ مسئلہ حقیقت میں عربی فلسفہ مشائیہ کا سنگ بنیاد ہی جو اِس وقت مغربی فلاسفہ کے لئے قطعاً اجنبی تھا، غرض جان ارجینا کے فلسفۂ وحدت الوجود و اموری و ڈیوڈ کے مخلوط فلسفۂ مشائیہ کے جو اثرات ہم کو اِس قدیم عہد میں مغربی یورپ میں نظر آرہے ہین اوس کی توجیہ بغیر اس کے قطعاً ناممکن ہی کہ ہم اون کو عربی لٹریچر کے اِس اثر کی جانب منسوب کریں جو ان دنون براہ فرانس سارے مغربی یورپ میں پھیلتا چلا جارہا تھا[۲]،

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریباً سب ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اِس بنا پر یقینی ہی کہ اون کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہی کہ خاص ابن رشد کے فلسفہ کا اثر یورپ میں کب سے نمودار ہوا یعنے اوس کی تصنیفات کے ترجموں سے قطع نظر کرکے اوس کے خاص خاص نظریات کی مقبولیت یورپ میں کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں،

(۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہی کہ سنہ ۱۲۰۹ء میں کیمبرج کے ایک اسکول کے نصاب تعلیم میں فرفوریوس اور ابن رشد کی شروح ارسطو داخل تھیں اس سے معلوم ہوتا ہی کہ سنہ ۱۲۰۹ء سے ابن رشد کی

[۱] یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ" ڈریپر صفحہ ۲ تا ۱۴ جلد دوم، [۲] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲۲،

شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس خیال کی بنا یہ ہے کہ پیرسے ڈی بلیس نے جو اس عہد کا مشہور وقائع نگار ہے کیمبرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ یہاں ۱۱۰۹ء میں ابن رشد کی شروح ارسطو نصاب میں داخل کی گئیں، ایک اور قدیم روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ کیمبرج اور اور لیان (واقع اٹلی) دونوں مقامات پر گیارھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے شروح ارسطو کا درس ہوتا تھا، اس روایت کی نسبت جان آف سالسبری کی جانب بھی کی گئی ہے، ہم اِن دونوں روایتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے، لیکن تعجب یہ ہے کہ ایسی غلط سلط رائے قائم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ ۱۱۰۹ء میں عربیا بن رشد کا وجود کب تھا،

(۲) دوسری رائے جو مشہور مستشرق ایم جورڈین نے اختیار کی ہے یہ ہے کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی (جو ۱۱۹۸ء میں واقع ہوئی) یورپ میں اوس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اس خیال کی بنا یہ ہے کہ پیرس کی کونسل میں جو ۱۲۰۹ء میں منعقد ہوئی تھی جب اموری اور اوس کے تلمیذ رشید داؤد ڈینیسٹو کی تصنیفات نذر آتش کی گئی ہیں تو اوس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق امتناعی حکم جو صادر ہوا تھا اوس کے الفاظ یہ تھے کہ "ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کی کتابیں مع اون کے شروح وحواشی کے ممنوع الاشاعت قرار دیجاتی ہیں"، ظاہر ہے کہ اِن شروح وحواشی سے مراد ابن رشد کی شروح وحواشی ہیں، کیونکہ یورپ میں اس نام سے صرف اِنھیں کی شہرت تھی، لیکن یہ بھی محض قیاس آرائی ہے گوندلسالی بہت پہلے کندی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کرا چکا تھا، اس کے علاوہ تامسطیوس اور فرفوریوس کے شروح وحواشی کی بھی یورپ میں بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی، اور ابن رشد کی وفات کو ۱۲۰۹ء صرف دس برس گذرے تھے، اتنی قلیل مدت میں ابن رشد کے شروح وحواشی کا شہرت پا جانا کہ کسی عام فرمان میں صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ خاص کر اس زمانے میں تو قطعی محال ہے جب آجکل کے ایسے آسان وسائل اشاعت کا وہاں نام تک نہ تھا اس بنا پر زیادہ تر قرین قیاس

یہ ہے کہ ۱۲۱۰ء کے اِس فرمان میں تامسطیوس، فوریوس، کندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاشاعت قرار دی گئی ہونگی جن کے لاطینی ترجمے یورپ میں ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے،

(۳) ایک اور خیال یہ ہے کہ ۱۲۱۵ء میں پوپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا اوس میں اموری اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کنایۃً ذکر کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قیاس آفرینی میں یہ خیال بھی ایم جورڈین کی رائے سے کچھ کم نہیں ہے اور اِس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً ناقابل قبول ہے، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدر مبالغہ آمیز خیالات قائم کئے گئے ہیں اون کی بنا غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ اموری اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم فرمانوں میں آیا ہے اون کے فلسفیانہ نظریے مادی النظر میں چونکہ ابن رشد سے ملتے جلتے نظر آتے ہیں اسلئے فرمانوں میں ان دونوں کا نام دیکھکر یہ خیال کیا گیا کہ اونکی کتابوں کے جلانے اور ممنوع الاشاعت قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت حاصل ہو چکی تھی، در پردہ اوس کا استیصال کیا جائے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اموری اور ڈیوڈ کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں، باقی ابن رشد کا تو اون کے عہد میں وجود تک نہ تھا، اِس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ عرب فلاسفۂ اندلس میں ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہے جو عقل کے مسئلہ میں جبرول کے خیالات کو اپنے پیش کرتا ہے، پس اگر اموری اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز بازگشت آتی ہے تو اس کی وجہ حقیقت میں یہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں خود ابن رشد بھی ابن جبرول کا خوشہ چین تھا۔

(۴) حقیقت؎ یہ ہے کہ گو یہودیوں میں ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اِس کی تصنیفات کی اشاعت ہونے لگی تھی، لیکن مسیحی یورپ میں اس کی شہرت کی ابتدا ۱۲۳۰ء سے ہوئی جب میکال اسکاٹ اور اِس ہمعصر ہرمیس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے لاطینی ترجمے شایع کیے ہیں، باقی اس کے پہلے جتنے بھی امتناعی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق پوپ کی جانب سے صادر ہوئے ۱۲۱۰ء و ۱۲۱۵ء

؎ یہ مستشرق رینان کی رائے ہے،

(۱۲۳۱ء میں) ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے نہ تھا بلکہ انکا تعلق جان اریجینا، اموری، ڈیوڈ، کے صوفیانہ فلسفہ اور فرفوریوس، ارسطیوس، کندی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات یورپ میں ایک مدت سے تاریخ تعین اور فرفوریوس اور ارسطوس کے شروح کے خود اصل یونانی نسخے مشرقی یورپ میں عام طور پر متداول تھے، بات یہ ہے کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیمی عداوت تھی، کیونکہ فلسفہ چرچ کے اقتدار اور تسلط کے مٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی تخصیص نہیں، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا،

یورپ میں اس وقت فلسفہ کے جتنے متعدد فرقے موجود تھے ان میں سب سے پہلے اوس جدید فلسفہ کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے، جس کا نام مذہب خارجیت یا ریلزم تھا، اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزئیہ کا قوام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام افراد میں بالاشتراک پائے جاتے ہیں اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات ہوتا ہے مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت میں مشترک ہیں اور جو یہ صفت انسانیت ان افراد سے الگ پائی جاتی ہے، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہے اور جو آگے چلکر ایک عرصہ تک یورپ کے فلسفہ میں زیر بحث رہا ہے،

اس مذہب کے خلاف راسلین (۱۱۲۱ء) نے نامینلزم یا اسمیت کے نام سے ایک مذہب ایجاد کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں پائے جاتے ہیں ان کا وجود خارج میں ان افراد سے الگ نہیں ہوتا، بلکہ حقیقت میں یہ زبان کی تعبیریں ہیں جو مشترک اوصاف انسانی کے لیئے وہم نے وضع کی ہیں، راسلین کے بعد ابیلارڈ سے جو اس مذہب کا زبردست وکیل ہوا ہے مذہب خارجیت کا انہیں دلائل سے ابطال کیا جو بعد کو ابن رشد کے مسلک وحدت عقل کے خلاف استعمال کی گئیں اور اس طرح گویا ابیلارڈ پہلا شخص ہے جس نے ٹامس اکویناس، جیل دی روم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لیئے راستہ صاف کیا،[1]

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۲۱۲

[illegible] جماعت ہے جسکے بانی سینٹ

فرانسیس نے تیرھویں صدی عیسوی میں پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسیس ۱۱۸۲ء میں پیدا ہوا، اِس کی ولادت کے متعلق عجیب وغریب معجزات وکرامات بیان کیے جاتے ہیں، اور اس کی زندگی بھی اسقدر پراسرار تھی کہ لوگوں کا میلان اِس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ ۱۲۱۹ء میں جبکہ سینٹ فرانسیس نہایت کمسن تھا اِس کے پیروؤں کی تعداد پانچ ہزار سے اوپر ہوگئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور روپیہ جمع کرنا حرام خیال کرتے تھے، غربا کی تعداد اِن میں زیادہ تھی جو چرچ کے پیروؤں کے برعکس مذہب کے اُصول رواداری پر سختی سے عامل تھے، اور اسی وجہ سے اون میں صوفی مشرب لوگوں کا سا انکسار پیدا ہوگیا تھا، باوجود اس کے چونکہ ان لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسیس مسیحیت کی اصلاح کے لیئے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے، اسلیئے یہ اپنے پیر کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ کی مخالفت کی بدولت ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ قتل کیئے گئے، اِس زمانہ میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا، اسلیئے یورپ کے آزادخیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمربستہ رہتے تھے قدرتًا عربی اثر کے دامنِ عافیت میں پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اِس فرقہ کا سنگ بنیاد اگرچہ مذہبی اصول پر رکھا گیا تھا اور اسلیئے اِس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزادخیالی کی بدولت اون لوگوں کو بھی عربی فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا،

الگزینڈر ہیلس اِس فرقہ کا پہلا فلسفی ہے، اس کی ولادت بارھویں صدی کے آخر کی ہے، پیرس میں تعلیم پائی تھی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی اِس نے ایک شرح بھی لکھی ہے، یہ اپنے عہد کا بہترین فلسفی[1] اور متکلم تھا، اِس کی مابعد الطبیعیات کی شرح میں عربی فلسفہ کا اثر صفحہ صفحہ پر نمایاں ہے، چنانچہ وہ جا بجا

---

[1] تاریخ فلسفہ بردوکر صفحہ ۱۵،

غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص و عقیدت کے رنگ میں نقل کرتا ہے، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہیں اور ہیں بھی تو دوسروں سے نقل کئے ہیں عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کی بیش بہا تحقیقات کا اوس کی کتاب میں کہیں پتہ نہیں چلتا، صرف ارسطو کے ابتدائی خیالات نقل کر دیئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعاً بیگانہ تھا[۱]،

الگزنڈر کے بعد اوس کے تلمیذ رشید جان دی لاروشل نے فلسفہ میں وہی روش اختیار کی جو اس کے یگانۂ روزگار استاد نے اختیار کی تھی یعنی اس نے علانیہ ابن سینا کی پیروی کا اظہار کیا اور علم النفس پر جو کچھ اس نے لکھا تمام تر ابن سینا سے ماخوذ تھا،

فرانسسکن فرقہ کا اصلی علمی مرکز اکسفورڈ میں تھا جہاں فلسفۂ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے اکسفورڈ میں عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، اس یونیورسٹی سے ابن رشد کے ہم خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، گویا یہاں فلسفۂ مدرسیہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ضم ہو گیا تھا،

اسی سلسلہ میں راجر بیکن انگلستان کے فرانسسکن فرقہ کا پہلا فلسفی ہے جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے، راجر بیکن ۱۲۱۴ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اکسفورڈ یونیورسٹی میں حاصل کی، اس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹر کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم و فنون میں ماہر تھا، عربی زبان اس نے خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابیں مطالعہ میں رہتی تھیں، پیرس سے واپس آ کر اس نے راہبانہ زندگی اختیار کی، اپنے عہد کے دوراز کار فلسفیانہ بحثوں سے بیزار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کی جانب اس کو زیادہ میلان تھا، اس کی تصنیفات سے پتہ چلتا ہے کہ میکانکس وغیرہ علوم سے بھی

---

[۱] ابن رشد" رینان صفحہ ۱۲۳،

واقفیت رکھتا تھا اور علم کیمیا میں خاص خاص اصول ایجاد کیے تھے لیکن اس کی تمام علمی جد و جہد کا حاصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل ابنائے وطن عجیب و غریب طبعی اصول کی واقفیت کی بدولت اس کو جادوگر سمجھنے لگے، بلکہ بعض حاسدوں نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنوں اور بھوتوں سے بات چیت کیا کرتا ہے، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، چنانچہ اس الزام میں ہزاروں لاکھوں آدمی پوپ کے فرمان کے بموجب جلا ڈالے جا چکے تھے، یہ خبریں جب پوپ تک پہنچیں تو وہاں سے یہ حکم آیا کہ اسکی فلسفیانہ کتابیں اور علمی آلات روم بھیجے جائیں تاکہ وہاں یہ امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور میں آتے ہیں، یہ واقعہ ۱۲۶۶ء کا ہے اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۷۸ء میں اسکے شعلے نہایت تیزی سے بھڑک اٹھے، فرانسسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈی اسیل اس کا دشمن ہو گیا، اور پوپ نکولس چہارم سے اس نے اس مضمون کا ایک فرمان حاصل کر لیا کہ راجر بیکن اپنے ملحدانہ خیالات اور سحر پسوں سازی کی بنا پر قید خانے بھیج دیا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا، مگر آخر میں دوستوں کی سفارش کی بدولت اس کو رہائی نصیب ہوئی ۱۲۹۴ء میں آکسفورڈ میں انتقال کیا،[1]

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت ملتا جلتا ہے، اس زمانہ میں فرانسسکن اور ڈامینیکن فرقوں کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا اون میں ایک یہ مسئلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناطقہ کا کوئی اعلیٰ تر کمال ہے یا انسان سے الگ مستقل بالذات جوہر ہے، عربوں کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقل فعال، نفس انسان سے علیحدہ مستقل بالذات جوہر روحانی ہے بلکہ وہی اصل میں خدا ہے، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہیں کہتے، تاہم یونانیوں کی طرح وہ اس کو مستقل بالذات جوہر مانتے ہیں، ڈامینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو مٹانا چاہتا تھا لیکن فرانسسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اس بنا پر یہ مسئلہ بھی ان دونوں فرقوں میں زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی اکثر حمایت کرتا تھا، چنانچہ اس مسئلہ پر

---

[1] تاریخ فلسفہ "بروکر" صفحہ ۵۵،

[illegible]

لوگ کہتے ہیں کہ "عقل فعال خود ہمارے نفس ناطقہ کی ایک حالت کا نام ہے، لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت مہمل ہے" دوسرے موقع پر لکھتا ہے "انسان کا نفس ناطقہ از خود علم حاصل کرنے کے ناقابل ہے جبتک ایزدی وسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہے، عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے[1]"،

راجر بیکن کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن رشد کا نام جہاں لیتا ہے خلوص و عقیدت سے لیتا ہے اور اکثر اس کے خیالات نقل کرتا ہے، ایک موقع پر لکھتا ہے، "ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہے، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک نامقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریباً تمام فلسفیوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے، وجہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہے، گو اس کے خیالات پر کبھی کبھی میں تنقید کرتا ہوں، مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کا معترف ہوں" ایک موقع پر کہتا ہے "ابن سینا کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی اگرچہ کہیں کہیں خود اس کے خیالات کی تصحیح و تکمیل کی بھی ضرورت ہے تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہے اور رائے سب سے زیادہ صائب ہوتی ہے" راجر بیکن ابن رشد کی شرح طبیعیات، شروح مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السماء والعالم سے بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہے، چونکہ اس کو اپنے عہد کی دور از کار بحثوں سے نفرت تھی اور اپنے ہمعصروں کے برعکس ایسی کتابیں زیادہ مطالعہ میں رکھتا تھا جن میں لفظی بحثیں کم اور معلومات زیادہ ہوں اسلئے وہ جابجا اپنے ہم عصروں پر حسرت کا اظہار کرتا ہے، کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور نئے آزاد خیال مصنفوں کی کتابیں کم دیکھتے ہیں جن سے علوم میں اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہے[2]،

---

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۵۴، [2] ایضاً صفحہ ۱۵۵،

راجر بیکن کے بعد ڈنس اسکوٹس بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس ایکوناس کا پیرو تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ میں کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہیں، اس کا مخالف ہو گیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنا لیا، چنانچہ اسیوقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوٹس کے وہ علمی مناظرے شروع ہو گئے جو اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ میں بہت شہرت رکھتے ہیں[1]،

ڈنس اسکوٹس اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی مابہ النزاع تھا کہ خدا مادہ و صورت دونوں کا خالق ہے یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف صورت کی تشکیل کر دی، ابن رشد نے مسئلہ تخلیق کے مقابلہ میں مسئلہ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ ٹامس ابن رشد کے مقابلہ میں یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہیں ہو سکتا، اسلیئے ازلیت مادہ کا خیال باطل ہے ورنہ مادہ کے ساتھ صورتیں بھی قدیم ہوں گی، ڈنس اسکوٹس نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے پایا جا سکتا ہے، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمرہ صرف اسیقدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے یعنی نفس ذات کے مرتبہ میں، وجود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہے، ڈنس اسکوٹس نے ابن رشد سے صرف اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ ابعاد ثلثہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بھی وہ مادہ میں پائے جاتے ہیں، بالفاظ دیگر ابعاد ثلثہ کا وجود مادہ میں صورت کی وجہ سے ہوتا ہے یا نفس مادہ ان کا حامل ہے باقی اس جزئی اختلاف کے علاوہ نفس مسئلہ ابدیت عالم میں وہ بالکل ابن رشد کا ہم خیال ہے،

مسئلہ وحدت عقل میں ڈنس اسکوٹس ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ اس مسئلہ کے موحد کو دائرہ انسانیت سے خارج سمجھتا ہے، اس کے علاوہ ڈنس اسکوٹس اور ادکم یورپ میں یہ غلط فہمی پھیلانے کے باعث ہوئے ہیں کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چونکہ ارسطو کا شارح سمجھا جاتا تھا

---

[1] تاریخ فلسفہ برڈ کر صفحہ ۲ ۵ ۱

اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھویں صدی عیسوی میں فلسفۂ ابن رشد کے نام سے ایک ملحدانہ مذہب یورپ میں پھیل گیا، حالانکہ ابن رشد غریب اس الزام سے بالکل بری تھا،[۱]

فرانسیسکن فرقہ کی تعلیمی کوششیں صرف انگلستان تک محدود تھیں، مغربی یورپ میں عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی اور یہیں یہودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے جنھوں نے یورپ میں سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دو فریق تھے سوربون یونیورسٹی میں مخالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا، سیگر جو اس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدتمند پیرووں میں تھا، چنانچہ سینٹ ٹامس نے اپنی کتاب "رد ابن رشد" میں اکثر اس پر حملے کئے ہیں، سیگر اپنی کتابوں میں ابن رشد اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات جابجا نقل کرتا ہے اور کتاب النفس میں تو اس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا ہے، سیگر اور گرانڈ ڈی ابویل نے ۱۲۷۱ء میں پیرس یونیورسٹی کو جو کتابیں تحفۃً عنایت کی ہیں ان میں عربی فلسفہ کی کتابیں بکثرت تھیں،

سوربون یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدۂ عام کی حمایت کرتی تھی، اس لئے ان دونوں یونیورسٹیوں کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا، اور مناظروں سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصل بنا یہ تھی کہ سوربون والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی میں فلسفۂ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے خلاف مذہبی شورش برپا کر کے اپنے سیاسی مقاصد کا حاصل کر لینا آسان تھا، چنانچہ پہلے ۱۲۷۱ء میں سوربون والوں کی کوشش پر پوپ کی جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو اپنے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہئے جس سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اس کا کچھ اثر ہوا،

---

۱ ابن رشد صفحہ ۱۵۶،

تو ساربون والوں نے پوپ الگزنڈر چہارم سے چھہ سات برس کے عرصہ میں چالیس فرمان اِس مضمون کے شایع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا حرام ہی، اس کے بعد ۱۲۶۹ء میں اِن لوگوں نے پیرس میں علماء کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اِس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس اون لوگوں کے فاسد العقیدہ ہونیکا فتویٰ دیتی ہی جو امور ذیل کے قائل ہوں،

(۱) تمام اِنسانوں مین ایک ہی عقل پائی جاتی ہی،

(۲) عالم ازلی ہی،

(۳) اِنسان کا سلسلہ کسی آدم میں تک منتہی نہیں ہوتا،

(۴) نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہی،

(۵) خدا جزئیات کا عالم نہین،

(۶) بندون کے افعال میں خدا کو کوئی اختیار حاصل نہین،

(۷) خدا قابل فنا اشیا رکو ابدی نہیں کر سکتا،

ساربون والوں کی ان کوششوں کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خاصکر فلسفۂ ابن رشد کے حامی اسی طرح تھے، چنانچہ ۱۲۷۰ء میں مخالف فریق کے لیڈر اٹیین ٹمپیر نے پادریوں کی ایک کثیر جماعت سے مشورہ لیکر دوسرا فرمان شایع کیا جس میں امور مذکورۂ بالا کے علاوہ اِن جدید عقاید کی بھی تصریح تھی جن کے ماننے سے آدمی کافر ہو جاتا ہی،

اِس عام مذہبی شورش کے دوران میں یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں کی نہایت رسوائی کی گئی، جاتی تھی، یہاں ڈی ٹورائی یونیورسٹی کا نہایت قابل رحم پروفیسر تھا اور ٹامس ڈی کینٹمر کی مصیبت اس سے زیادہ دردناک تھی، ڈامینیکن فرقہ کا مشہور شاعر ڈانٹی ان لوگوں کا تمسخر کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈینٹی کی ہجو گوئی اسقدر مشہور ہوئی کہ ان بیچاروں کو زندگی دوبھر ہو گئی،[1]

[1] ابن رشد، رینان از صفحہ ۱۵۶ تا ۱۶۳

(۳)

پیڈوا یونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر دو راستوں سے یورپ میں داخل ہوا تھا، ایک براہ فرانس اور دوسرے براہ اٹلی، جزیرہ سسلی اور جنوبی اٹلی پر عربوں کا سیاسی اقتدار تھا، اور یہاں بڑے بڑے کالج بھی اونھوں نے قائم کیے تھے، عربی اثر کے پیشتر اٹلی میں روم سب سے بڑا علمی اور مذہبی مرکز تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پیڈوا میں منتقل ہوگیا، کیونکہ روم کی سرزمین پوپ کے زیر اقتدار ہونے کے باعث ظلمتکدہ جہل بنی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاصکر اس کو عداوت تھی، پیڈوا یونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے،

(۱) گو فلسفۂ مدرسیہ کا درس یہاں بھی ہوتا تھا، مگر یورپ میں ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب میں داخل ہونا اور ابن رشد کی پیروی پر فخر و ناز کرنا یہاں فیشن میں داخل ہوگیا تھا،

(۲) یہاں ابن رشد کی کتابوں کے نئے سرے سے ترجمے کیے گئے اور پروفیسروں نے مخصوص اس کی کتابوں کی شرحیں اور خلاصے لکھے،

(۳) ابن رشد کے مقابلہ میں یہاں نئے نئے مذہب ایجاد ہوئے، مثلاً اسکندرین یعنے اسکندر فرودیسی کے پیرو اور افلاطونیین یعنے افلاطون کے پیرو، ان فرقوں کی پیدائش اور ان کی باہمی معرکہ آرائیاں آگے تفصیل سے ذکر ہوں گی)

(۴) فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک میں اصحاب حکمت (سائنس) جدید اور اصحاب فلسفۂ جدید (مثلاً نیوٹن، گلیلیو، لارڈ بیکن، ڈی کارٹ وغیرہم) کی تحقیق و اجتہاد کے علی الرغم سترھوین صدی

عیسوی تک یہان کے مشہور پروفیسر اپنی وضع نباہتے رہتے، چنانچہ یہان کا آخری فلسفی ڈی کریمونی تھا جس کے عہد تک ابن رشد کا فلسفہ یہان پڑھا جاتا تھا، ۱۶۳۱ء اس کا سال وفات ہے، ڈی کریمونی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زحل کے توابع سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اوس نے دوربین کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ اس سے ایسی چیزون کا انکشاف ہوتا ہے جن کا ارسطو قائل نہ تھا،

(۵) پیڈوا یونیورسٹی کی نا تعلیمی تحریک پر تھی، اسلیئے یہان کے پروفیسر کثیر تعداد مین موجود رہتے تھے جن کے علمی کارنامے صرف اسیقدر تھے کہ طالبعلمون کے سامنے اون کے جو لکچر ہوا کرتے تھے یا وہ طالب علمون کو جو نوٹ لکھواتے تھے وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لیئے جاتے تھے، لیکن ان حواشی و شروح کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علمون کو اون کے ذریعہ کتابون کے دقیق مطالب حل کرنے مین آسانی ہوتی تھی، اس کے علاوہ ان پروفیسرون کی تصنیفات علمار اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھیں،

(۶) پیڈوا کے علمار درس و تدریس مین مشغول رہتے تھے اور جہان اونکو معقول مشاہرہ کی امید ہوتی تھی وہان نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈوا کے نصاب تعلیم اور یہان کی تصنیفات کا اثر اٹلی سے باہر دور دور پھیلتا جاتا تھا،

اس یونیورسٹی مین جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہے، وہ پیٹرس دابانو نام ایک شخص تھا، مشہور ہے کہ یورپ مین طبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہے، مگر باوجود اس کے یہ عجیب بات ہے کہ ابن رشد کی خاص طبی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہان تک کہ طبی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کیئے ہین، وہ اس کی فلسفیانہ کتابون سے نقل کیئے ہین، بہرحال یونیورسٹی مین طب کا شعبہ اسی کے دم سے قایم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابین نصاب مین داخل کی گئین، اس عہد مین احتساب

عقائد کا محکمہ قایم ہو چکا تھا جس عربی اثر خاصکر ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم والوں سے عداوت تھی، چنانچہ پولونگ کا
ایک باشندہ سیکو ڈی ایسکولی ۱۳۲۷ء میں اسی بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا کہ وہ نجوم دان تھا، اور مذہب کے
خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، پطرس وا بانو بھی گو مدت حیات تک اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا لیکن اس کی
آنکھ بند ہوتے ہی اس محکمہ نے اس کی لاش پر قبضہ کرکے اوس کو جلا دیا اور اوس کی تصنیفات پرزہ پرزہ
کرکے ہوا میں اُڑا دی گئیں،

پطرس وابانو کے بعد یونیورسٹی کے دو پروفیسر جین ڈی جلنڈن اور فرار بانو بہت مشہور ہوئے،
جین ڈی جاندان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہیں پائی تھی، مگر اس کی شہرت پیڈوا
میں آکر ہوئی جہاں وہ "رئیس الفلاسفہ" مشہور ہو گیا، پطرس وا بانو کے یہ خاص دوستون میں تھا اور اوسی کی
تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخر میں وہ ابن رشد کا اس قدر معتقد ہو گیا
کہ اپنی کتابوں میں وہ اوس کو "متبحر و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی" وغیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا ہے
ابن رشد کی اکثر کتابوں پر اس کے تعلیقات و حواشی ہیں، خاصکر رسالۂ "جواہر الکون" پر جو اس کا حاشیہ ہے،
وہ وینس میں ۱۴۸۸ء و ۱۴۹۶ء و ۱۵۰۱ء میں متعدد مرتبہ چھاپا گیا، اس حاشیہ میں اس نے قدامت افلاک
کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیئے ہیں، اس کی کتابوں میں سب سے زیادہ
مشہور تعلیقات علیٰ مقالہ فی الروح، ہے یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت
کی ہے، اس رسالہ میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے اون میں سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہیں،

(۱) عقل فعال واجب قدیم ہے (۲) عقل فعال نفس ناطقۂ انسانی سے الگ قائم بالذات جوہر ہے،
(یہ مسئلہ اس عہد میں سینٹ ٹامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا) (۳) کیا عقل بالمادہ یا عقل
بالقوہ عقل فعال کا ادراک کر سکتی ہے،

ابن رشد کے فلسفہ کے ممتاز نظریۂ وحدت عقل پر حاشیہ فرسائی کرتے وقت اس کے خیالات میں

اضطراب پیدا ہوجاتا ہی کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہی اور کبھی اس کے خلاف ہوجاتا ہی، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہی کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو وہ متضاد اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر میں وہ گھبراکر یہ فیصلہ کرتا ہی کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح میری سمجھ میں آگیا ہی، مگر مجھے اس پر تسکین نہیں ہوتی، میرا خیال ہی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر انسان میں جداجدا عقلیں پائی جاتی ہیں، اس مسئلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل میں بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہی،

لویورسٹی کا دوسرا پروفیسر فرار بانو لونگ کا رہنے والا تھا اور پیڈوا میں درس دیتا تھا، اس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیعۃ کی شرح لکھی ہو جس کی بدولت وہ رئیس الحکما، مشہور ہوگیا، مصنف نے اس کتاب میں وعدہ کیا ہی کہ کتاب السماء والعالم پر بھی ایک شرح لکھونگا، فرار بانو پیروان ابن رشد میں مدرسی کے علاوہ اور کوئی شہرت نہیں رکھتا اور نہ اس کی کتابوں میں کوئی خاص جدت پائی جاتی ہی،

ان پروفیسروں کے علاوہ پالڈی ونیس (المتوفی ۱۴۲۹ء) گائیٹنو (از ۱۳۸۱ء تا ۱۴۶۵ء) اور ونیس وغیرہ پیڈوا کے مشہور پروفیسر ہیں، جنھوں نے ابن رشد کی کتابوں کی خدمت میں عمریں گذار دیں، چنانچہ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرھویں صدی عیسوی میں اٹلی کی درسگاہوں میں ارسطو کا فلسفہ علانیہ پڑھایا جاتا تھا، اور رومن کیتھولک فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقعوں پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سند میں پیش کرتے تھے،

سولھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے نئے ترجموں کی تحریک نئے سرے سے شروع ہوئی تیرھویں صدی کے لاطینی ترجمے از کار رفتہ ہوگئے تھے، ابتدا میں جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اصل عربی سے لاطینی یا عبرانی میں کئے گئے تھے، لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے ناپید ہوچکے تھے اسلئے ان نئے ترجموں میں عبرانی مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ ان نئے مترجموں میں بھی زیادہ تر وہ یہودی علماء شامل تھے جو پیڈوا میں

فلسفہ کا درس دیتے تھے، اِن میں پہلا مشہور مترجم یعقوب مانٹینو تھا یہ اسپین کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس نے تقریباً ابن رشد کے تمام اگلے مترجموں کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شائع کیا،

نیپلز کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈوا میں طبابت کا پیشہ کرتا تھا اس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر منطقیات اور فن شعر کی کتابیں ترجمہ کیں، اِس سلسلہ میں پال اسرائیلی نے تلخیصات کتاب السماء والعالم اور تلخیص ما بعد الطبیعیات، وٹیل مین نے مقالہ فی الکون والفساد، نیپلز کے طبیب کالو کالونیم نے تہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شائع کیے، الیاس مدیگو جو پیڈوا کا آخری یہودی فیلسوف تھا اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اِس نے رسالہ جواہر الکون کا ترجمہ ۱۴۸۲ء میں شائع کیا،

اِن نئے مترجموں کی فہرست میں ایک مسیحی مترجم کا بھی نام ملتا ہے، یہ پیڈوا کا پروفیسر ڈی ویا مشہور ہے کہ اس نے بعض یونانی کتابوں کے ترجمے بھی کیے تھے، انالوطیقا الاولیٰ والثانیہ کی تینوں قسم کی تلخیصات اسی نے شائع کیں، سولھویں صدی کے آخر میں طبی کتابوں کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوتے ان کا بھی ترجمہ ہوگیا، اِن نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے ان کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہوسکتے تھے، چنانچہ جنیٹ، نیگولینی، اور اوڈو جو اِس عہد میں ابن رشد کے مشہور پبلشر تھے اس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے کہ غلط نسخے نہ شائع ہونے پائیں،

سولھویں صدی کے آخر میں پیڈوا کا پروفیسر زرابیلا بہت مشہور ہوا، اِس نے تقریباً ۱۵۶۴ء سے ۱۵۸۹ء تک درس دیا ہے، مشکل مسائل میں وہ ابن رشد کے اقتباس جا بجا نقل کرتا ہے، گو بعض موقعوں پر اس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہے، ارسطو نے افلاک کی حرکت سے

خدا کا ثبوت دیا ہے، ابن سینا نے بجائے اس کے امکان وحدوث کو خدا کے ثبوت میں پیش کیا ہے، ابن رشد ارسطو کے ساتھ تھا، لیکن یورپ میں دو فریق ہو گئے تھے ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن رشد کا، زرابیلا نے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ افلاک کی حرکت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا، علم النفس میں اس کی بعض رائیں ابن رشد کے خلاف ہیں، مثلاً وہ اس بات کا قائل ہے کہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، ایک عقل تمام انسانوں میں مشترک نہیں ہے، نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ واجب بالذات یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہے یعنے واجب بالذات نے اس کو پیدا کیا سو وہ غیر فانی ہے، گویا اس میں وجوب کی شان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے،

اسی عہد میں پیڈیسیو ایک اور پروفیسر تھا جس کے لکچروں کے قدیم نسخے اب تک پیڈوا لائبریری میں محفوظ ہیں، سولھویں اور سترھویں صدی میں پیڈوا کے پروفیسروں کا یہ عام دستور ہو گیا تھا، کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب دے لیتے تھے اور اس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اس کی پروا نہیں کرتے تھے کہ ہر ایک مسئلہ میں اس کی تقلید بھی کریں، یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ میں عام طور پر ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک میں پیڈوا کے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا وہ یہ تھا کہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، پھر نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہے، ایک مدت تک یورپ کے فلاسفہ ان مسائل کی حمایت کرتے رہے، لیکن سولھویں اور سترھویں صدی میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے انھوں نے ان مسائل میں ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پیڈیسیو بھی وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف ہے، یعنے وہ کہتا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، پھر عقل انفرادی تغیر پذیر ہے، مگر عقل کلی

غیر تغیر پذیر اور ابدی ہے، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہیں کہ اگر انسانوں کی تعداد کے موافق عقلوں کی تعداد بھی متفاوت ہوگی تو عقلوں میں تعدد لازم آئے گا حالانکہ تعدد مادہ کا خاصہ ہے اور عقل مادہ اور اس کے اوصاف سے بالکل بری ہے، پیڈیسیو اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ عقل میں تعدد بالذات نہیں پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے بالعرض پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہیں، ہاں البتہ اگر عقل میں بالذات تعدد پیدا ہو جاتا یا عقل کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہوتا تو بیشک تعدد سے نقصان تھا لیکن اس صورت میں تعدد تو دراصل جسم میں پیدا ہوا ہے اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہے صرف دونوں کا اتحاد ہو گیا ہے، اور اس بنا پر عقل میں بھی تعدد پیدا ہو گیا ہے،

سولھویں صدی کے آخر میں زبریلا کے ایک شاگرد سیزر کریمونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فیلسوف تھا، اس کے لکچر ایک شمالی اٹلی کے بعض کتب خانوں میں محفوظ ہیں، زبریلا کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر افلاک کی حرکت کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا، افلاک کے ذی حیات و ذی نفس ہونے کے مسئلہ میں کریمونی ابن رشد کا ہم مسلک تھا، اس کا خیال تھا کہ فلک قمر کے نیچے جتنے تغیرات ہوتے ہیں اسکا سبب سماوی حرکتیں ہیں، نیز خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہے باقی اور چیزوں کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطہ سے ہوتا ہے، غرض جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے کریمونی ابن رشد سے ایک انچ اختلاف نہیں کرتا، لیکن علم النفس میں اس نے ابن رشد سے جابجا اختلاف کیا ہے، چنانچہ وحدت عقل کے مسئلہ میں اس کی رائے ابن رشد کے بالکل خلاف ہے، اسی طرح عقل فعال کے جدا ہونے کا وہ قائل ہے، عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے پیدا ہوئی ہے، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم و ادراک کی قابلیت نہیں رکھتی، کیونکہ اور چیزیں مرکب اور اس حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہیں، حالانکہ فہم و ادراک کی صلاحیت صرف اسی چیز میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور مستقل الوجود ہو، پس اس بنا پر دنیا کی تمام ذی عقل کائنات عقل فعال ہی کے ظل و تبع کا

نام ہے اور چونکہ عقل فعال ہی خود خدا ہے اسلیئے خدا گویا روح کائنات یعنی حیات و ادراک کا منبع ہے،

یہ خیالات اِس عہد کے لحاظ سے نہایت ملحدانہ تھے، مگر باوجود اِس کے کریمونی محکمۂ احتساب عقائد کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتیں الگ الگ بنا رکھی تھیں، یعنی مذہبی حیثیت سے وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر لکچر دیتے وقت وہ اپنے شاگردوں سے اکثر کہا کرتا تھا کہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے میں اِن مسائل میں ارسطو کی رائے بیان کر دونگا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہے یا نہیں تو یہ بتانا میرا کام نہیں اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سنٹ ٹامس اور متکلمین کی کتابوں کا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب النفس کی شرح جو اس نے لکھی ہے اوس کے دیباچہ میں کہتا ہے "اس کتاب میں میں یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ روح کے متعلق ہمیں کیا عقیدہ رکھنا چاہئیے بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ روح کے متعلق ارسطو کا کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد و تبصرہ میرا فرض نہیں ہے، یہ فرض سنٹ ٹامس و متکلمین سے حوالہ کیا ہے پس میری کتاب میں کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا" لیکن اِس پر بھی کریمونی محکمۂ احتساب عقاید کی تنبیہ سے محفوظ نہ رہا، چنانچہ ۳۰ جولائی ۱۶۱۹ء کو پیڈوا کے محکمہ کے افسر کا ایک تنبیہی خط اس کے نام آیا کہ "لیٹرن کونسل نے تمام پروفیسروں کو یہ ہدایت کردی ہے کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے خلاف ہیں اون کی تردید بھی وہ کرتے جائیں اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرنے لگیں تو اِس بات کا خیال رکھیں کہ طالب علموں پر اس کا برا اثر نہ پڑے، چونکہ آپ اِس ہدایت کا لحاظ نہیں رکھتے ہیں اسلیئے میرا فرض ہے کہ میں بار بار آپ کی توجہ اس جانب منعطف کراتا ہوں"، کریمونی نے اس کے جواب میں ایک طول طویل خط لکھا جس میں وہ لکھتا ہے کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اِسی خدمت کا مشاہرہ ملتا ہے کہ میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دوں، اگر یونیورسٹی اِس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے لینا چاہتی ہے تو میں استعفا پیش کرنے پر آمادہ ہوں، اوس کو اختیار ہے وہ کسی اور کو اوس خدمت پر

مامور کرے، باقی میں جبتک مدرسی کے عہدہ پر رہونگا اپنے فرائض منصبی کے خلاف کوئی خدمت نہین انجام دیسکتا،

کریمونی کا ۱۶۳۱ء میں انتقال ہوگیا، اور اوس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈوا مین ابن رشد کے سلسلہ کی علمی مجلس بھی درہم برہم ہوگئی اسکے بعد بھی اگرچہ پیڈوا کے بعض مدرس یہ قدیم وضع نباہنے کی کوشش کرتے رہے تاہم جس قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا اُسی قدر نشاۂ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کریمونی کے بعد لیسیٹو (متوفی ۱۶۵۶ء) بھی فلسفۂ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اس کی تعلیم میں جدید خیالات کا بہت میل تھا، لیسیٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ رہ سکی، چنانچہ برگارڈ نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آیونین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور ۱۶۷۱ء میں مارڈیلا نے تو پیڈوا مین قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کر دیا، یعنے اس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتابین نصاب میں داخل کیں،

کریمونی اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہے تاہم بعض مؤرخین مثلاً برو کر وغیرہ اس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہیں اور برگارڈ، ونینی، کاسیلیس، اور رکارڈن کو بھی اسی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں، برگارڈ کو اس سلسلہ میں شمار کرنا تو قطعاً غلط ہے، اِس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہیں، اسی طرح ونینی کا بھی ابن رشد کے پیرووں میں شمار نہیں ہو سکتا، اِس نے اپنی کتابوں میں اِس فلسفہ کے اُصولی مسائل تک کو باطل کیا ہے، مثلاً قدم عالم، مسئلۂ جبر و قدر، اور وحدت عقل وغیرہ مسائل مین اِس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہے، البتہ کارڈن کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی کتابیں متضاد خیالات پر مشتمل ہیں، مثلاً ایک کتاب مین وہ لکھتا ہے کہ انفرادی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جو تخم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے، دوسری کتاب میں اِس نے ابن رشد کے نظریۂ وحدت عقل کی پُر زور حمایت کی ہے پھر آخری کتاب مین اِس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں مین ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ جس طرح جسے

ہر انسان میں الگ الگ ہیں اُسی طرح ہر انسان میں عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہے، اس کے بعد حیات بعد الممات پر جو کتاب اس نے لکھی ہے اس میں اس نے اپنی دونوں اگلی رایوں کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہے، یعنے وہ کہتا ہے کہ نفس عقلی خود تو تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، البتہ افراد کے اختلاف کے بنا پر دو مختلف حیثیتیں اس میں پیدا ہو گئی ہیں ایک تو نفس ذات کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تغیر پذیری کی حیثیت یعنے گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہے لیکن مظاہر کے لحاظ سے اس میں تعدد پیدا ہو گیا ہے، تقریباً یہی خیال ہے جو ابن رشد نے بھی حیات بعد الممات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہے، بہرحال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب الرائے ہے، اور اس بنا پر اسکے متعلق یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟

لیکن کاسپلیں کے بارے میں تو مطلق شک نہیں کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپینوزا سے استناد کرتا تھا، اس کے یہ خیالات کہ عالم میں صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہے باقی اور سب چیزیں محض اضافی ہیں بہ نسبت ابن رشد کے اسپینوزا سے بہت ملتے جلتے ہیں، عقل کے مسئلہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہے باقی انسان کے نفوس ناطقہ اتنے ہی ہیں جتنے خود انسان کے افراد ہیں یعنے ان میں وحدت مطلق نہیں ہے، کیونکہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہے جو اور دوسری چیزوں میں نہیں پائی جا سکتی، علاوہ بریں نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہے، فعلیت صرف خدا کے نفس ناطقہ میں ہے جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہے،

کاسپلیں کا عہد فلاسفہ کے امتحان کا عہد تھا، یعنے محکمۂ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالوں کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر موت کے گھاٹ اُتار رہی تھی، برونو کے زندہ جلائے جانے کا واقعہ خود کاسپلیں کی نگاہوں کے سامنے گذرا تھا لیکن کاسپلیں خود اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اس کی بڑی

وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طبیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی حکموں کے مقابلہ میں نہایت محفوظ و مستحکم ہوگئی تھی، اس کے علاوہ کریمونی کی روش اس نے بھی اختیار کر رکھی تھی یعنی فلسفہ اور مذہب کے حدود نہایت باریک بینی سے اس نے الگ الگ کرلئے تھے، چنانچہ کریمونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابون مین صاف صاف لکھ دیتا ہو کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلحہ سے حملہ کرنا میرا فرض نہین یہ فرض متکلمین نے خوب ادا کیا ہی میں عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہون،

غرض کاسیلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ مین شمار کئے جائیں یا اون کو دور اصلاح کے جدید رنگ کے فلاسفہ میں داخل کیا جائے اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہی کہ سترھوین صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لئے گویا خاتمۂ باب تھی یعنی اس صدی میں یا اس کے بعد کی صدیون مین جو فلسفی پیدا ہوئے وہ تدریجاً جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے، لیکن یہ حالت تدریج کس طرح پیدا ہوتی گئی یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ میں کن اسباب کی بنا پر ہوا یہ باب سوم مین تفصیل سے بیان کیا جائے گا،[1]



[1] یہ حصہ تمامتر رینان سے ماخوذ ہے،

باب سوم

یورپ میں فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

(بسلسلۂ ماقبل)

(۱) **یورپ پر فلسفۂ ابن رشد کا اثر**، عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون متوسطہ میں یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا حملہ طلسمات کے عقیدہ پر، یورپ کے دور جہالت میں روح کی صفت کے متعلق عجیب و غریب عقیدے، ان عقیدوں میں فلسفۂ ابن رشد کے نتائج ہونے کے بعد کی اصلاحیں، ماہیتِ روح کا فلسفیانہ تحلیل، حرمِ فلاسفہ، فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کے دور دیدہ وہی آزاد خیال رتے،

(۲) **مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور**، فلسفۂ عرب کے خلاف یورپ کے ابتدائی فرمان، ولیم آوورگنے، ڈامینیکن فرقہ، البرٹس میگنس، سینٹ ٹامس ایکویناس اور اوس کی سوانحعمری ابن رشد کا فلسفہ اور سینٹ ٹامس، مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں ٹامس کی شہرت و عظمت، دیگر مخالفین ابن رشد، جیل دی روم اور ریمونڈ للی، اٹلی کے مصوران در ابن رشد،

(۳) **دورِ اصلاح**، فلسفہ کی اصلاح کی تحریک، اوس کے اسباب، پٹرارک، عربی فلسفہ کے متعلق اُس کے خیالات، یونانی لٹریچر اور قدیم یونانی ذہنوں کا احیاء، یونانی مشائی فرقہ کا موسس اوّل

لوئیس، بقائے روح کے مسئلہ میں یامیونات اور حامیان ابن رشد کی معرکہ آرائیاں، نوسالیو دہم اور
ترٹن کونسل، یامیونات دسفس کا مقابلہ، جدید فلسفہ و سائنس کا حملہ ابن رشد کے فلسفہ پر، نشاۃ جدیدہ
اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ،

(۱)

یورپ پر فلسفۂ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات میں حیرت انگیز انقلاب وہ ہے جو لوگوں کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں یورپ جہاں عالم جہالت کا دور دورہ تھا، عقیدہ اور خیال کے اسی قسم کے انقلاب سے اثر پذیر ہو رہا تھا،

قوموں کے عقیدہ اور خیال میں دو سبب سے انقلاب ہوتا ہے، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قوموں کے موروثی عقائد میں عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہے، دوسرے یہ کہ قوموں کے اندر سے خود بخود ایسے افراد اٹھنے لگتے ہیں جو قوموں کے عقائد کی کایا پلیٹ کر دیتے ہیں،

تیرھویں صدی میں یورپ میں بھی دو اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اٹلی میں عربوں کی موجودگی اور صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کو علم وفن کی تحصیل کے جانب خود بخود متوجہ ہونا پڑا، اور جب ایک بار یہ شوق پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اٹھنے لگے جنھوں نے یورپ میں علم وفن کی روح پھونک دی تیرھویں صدی کے پیشتر ہی سے یورپ میں عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرھویں صدی میں ابن سینا کی شہرت ہوئی اور چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دور میں بکثرت ایسے افراد پیدا ہو گئے جو چرچ کے اقتدار و تسلط سے بیزار اور فکر و خیال کی آزادی کے متمنی تھے، چنانچہ اسکولاسٹک فلسفی کے دور اول ہی میں یہ بحث پیدا ہو گئی تھی کہ عقل و نقل میں سے کس کا رتبہ فروتر ہے، یعنے

یہ تصادم کے موقعوں پر عقل و نقل میں سے کس کی بات حجت ہوگی،

عقلیت یوں تو انسان کے سیکڑوں عقیدوں سے متصادم ہوتی ہے مگر اصولاً اسکو اپنے حریف کے مقابلہ میں دو باتوں پر زیادہ اصرار ہے، ایک قانون قدرت کے ماورا باتوں کا انکار، اور دوسرے نقل کے مقابلہ میں عقل کو حجت تسلیم کرنا،

جہالت کے عام استیلاء کے باعث اوس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کو اعجوبہ زار حیرت نظر آتی تھیں، دنیا کی تمام دوسری قوموں سے نا بلد اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی اساس محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی نادر الوقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز میں اس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر مسلّم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہے، بڑے بڑے اولیاء اللہ شیطان کا مشاہدہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانوروں کے بھیس میں نمودار ہوتا تھا کبھی ایک کریہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل میں اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ میں سحر اور شعبدہ بازی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع میں آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، اسلئے جو شخص کسی فن میں مہارت پیدا کر لیتا تھا وہ زیادہ سحر و فسوں سازی کے الزام میں دھر لیا جاتا تھا،

تقریباً چھٹی صدی عیسوی سے بارھویں صدی عیسوی تک یہی حالت قائم رہی، تیرھویں صدی سے انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، اتنک یورپ کی دماغی حالت جو تھی اسکا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و فسوں سازی کے عقیدوں میں کسی کو شک نہ پیدا ہوا تھا مگر تیرھویں صدی سے عربی فلسفہ جب رواج پانے لگا تو کلیسائی مذہب اور اوس کے عقائد کی نسبت لوگوں کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگے عقیدہ اور خیال کی دنیا میں تزلزل پڑ گیا اور ہر چہار سو بے اطمینانی اور بیکلی کے آثار نظر آنے لگے، اس نئی تحریک کے

علمبردار وہ لوگ تھے جو ابن رشد کی پیروی کا دم بھرتے تھے، راجر بیکن، ابیلارڈ اور فرانسیسکن فرقہ کے بڑے بڑے پادری اس فرقہ کے سرگروہ تھے،[1]

سحر کے عقیدہ کی بنا، اس بات پر تھی کہ انسانی روح ایک مافوق الفطرت اور غیر محسوس شے شمار کی جاتی تھی، اس عقیدہ کا تعلق زیادہ تر روح کے مسئلہ سے تھا، دورِ جہالت میں روح اور وجود ایزدی کے عقیدے ہمیشہ دورِ عقلیت کے عقیدوں سے مختلف ہوتے ہیں، قرون متوسطہ میں یورپ جہالت کے جس دور میں سے ہو کر گذر رہا تھا اس کا ممتاز خاصہ یہ تھا کہ دنیا کی تمام چیزوں میں انسان کی ایسی روح کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، ہر ایک غیر معمولی حادثہ کے متعلق یہ خیال ذہنوں میں راسخ تھا کہ یہ کسی غیر محسوس روح کا کرشمہ ہے، بادل کی گرج، امساک باراں، اور زلزلے غرض دنیا کے تمام غیر معمولی حوادث و واقعات غیر معمولی ہستیوں کے غیظ و غضب اور اون کے مقابل خوشحالی اور فارغ البالی بدل برکت کی علامت شمار کیے جاتے تھے[2]

خود نفس روح کی حقیقت کے متعلق عجیب عجیب عقیدے مروج تھے، یونانی فلاسفہ میں افلاطون کے نزدیک روح مادہ سے بالکل الگ بسیط اور ناقابل تجزی ایک شے تھی، اس کا حس قطعی ناممکن اور اس کا مشاہدہ بالکل محال تھا، مسیحیت جب رائج ہوئی تو چونکہ اس کی بنیاد ہی اس بات پر تھی کہ جسمانی علائق قطع کیے جائیں اور اون کے مقابل روحانی قوتوں کو ترقی دیجائے اسلئے قدرتاً مسیحیت کی اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ روح کے متعلق افلاطون کا نظریہ اصل الاصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا، یہی وجہ تھی کہ مسیحیت کے اگلے دور میں مذہب عیسوی کے جتنے متکلمین پیدا ہوئے وہ روح کی حقیقت کے باب میں افلاطون کے نرے مقلد تھے،[3]

لیکن باوجود اس کے کہ روح کے متعلق غیر مرئی اور ناقابل تجزی ہونے کا خیال قائم تھا، بُت پرستی کی اب بھی یہ شان باقی تھی کہ بدون تمثال کے اس کی حقیقت کا ادراک ناممکن خیال کیا جاتا تھا،

---

[1] تاریخ عقلیت لیکی جلد اول صفحہ ۱۰،۱۸، [2] ایضاً صفحہ ۱۰، [3] ایضاً صفحہ ۱۲۲،

حقیقت یہ ہے کہ دورِ وحشت و جہالت میں انسان کا دماغ اس قابل ہی نہیں ہوتا کہ محسوسات کے ماورا کسی اور چیز کا اِدراک کر سکے، اس بنا پر قرونِ متوسطہ میں روح کو غیر مرئی ماننے کے باوجود اس کے لیے ایسے اوصاف ثابت کیے جاتے تھے جو مادہ کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائے جا سکتے، چنانچہ اِس مسئلہ کے متعلق کہ جسم سے جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت میں اور کہاں رہتی ہے، لوگوں کے عجیب عجیب خیالات تھے، ایک فریق یہ کہتا تھا کہ روح قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، دوسرے گروہ کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالت سراسیمگی فضا میں اِدھر اُدھر بھٹکتی رہتی ہے، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پیٹر بہشت کا درباں ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اندر داخل کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے نکال دیتا ہے، یہ عقیدہ جُہلا کے علاوہ عقلا میں بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردوں کی روحیں وقتاً فوقتاً زندوں سے آکر ملتی ہیں، یہ روحیں بعض منتروں کے ذریعہ سے زندوں کے اختیار میں آجاتی ہیں، وہ اُن سے اپنے مختلف کام نکالتے ہیں، اکثر زندوں کو اُن سے غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی کبھی یہ روحیں کسی مردہ کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور وہ زندہ ہو جاتا ہے، اِس زمانہ میں بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا میں یہ مردہ روحیں اِدھر اُدھر منتشر ہیں، ان میں سے بعضوں نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگوں نے ان روحوں کا مشاہدہ کیا تھا اونکا یہ بیان تھا کہ اونکا ڈیل ڈول اور اون کی شکل و جسامت انسان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یہ روحیں ایک لچکدار مادہ کی طرح ہر ایک شکل میں متشکل ہو سکتی ہیں،

روح کی حقیقت کے متعلق اِن متضاد خیالات کے اشاعت پذیر ہو جانے کی وجہ سے مذہب عیسوی کے متکلمین میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گروہ کا یہ خیال تھا کہ انسان کے جسم میں ایک غیر مادی اور غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم میں کسی غیر مرئی شے کا وجود نہیں بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہیں وہ بھی ایک مادی چیز ہے، ایک مدت تک یہ دونوں فریق باہم آویزش میں مشغول رہے، لیکن واقعہ ریفارمیشن کے

پیشتر بارہویں صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئیں، داؤد دینیٹو اور اموری کے فلسفہ نے اس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتدا کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل بری ہے بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے مظہر کا نام ہے جو ہمہ گیر اوصاف سے متصف ہونے کے علاوہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ قائم رہیگی، یورپ میں اس عقیدہ کا بانی اصل میں ارسطو تھا، مگر قرون متوسط کے دور جہالت میں یورپ کے دماغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا، ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ میں اشاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بکثرت ایسے جراثیم بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لیے حد درجہ مہلک تھے، یورپ میں اب تک یہ عقیدے مسلم چلے آتے تھے کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے بری نہیں، یعنی روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، یا جہنم میں وہ محض جسمانی عذاب میں مبتلا ہوگی، ابن رشد کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ عقیدہ حل ہوگیا کہ روح مادہ سے بالکل ایک الگ جوہر ہے اور اس پر جسمانی عتاب نہیں بلکہ روحانی عذاب ہوگا، یہ بھی ثابت ہوگیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے مظہر کا نام ہے اور مرنے کے بعد انسان کی روح بھی اسی عقل کل میں جاکر فنا ہوجاتی ہے،

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ میں اس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک جوہر مجرد ہستی کا نام ہے، اور مدارج کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمیں ہیں، ان سب میں اشرف و اعلیٰ عقل فعال ہے جس سے تمام کائنات کی ہستی قائم ہے، اس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہے، اور کبھی عقل موجود الخارج سے، اس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہے اور نہ اس کی ابتدا و انتہا ہے، وہ مادہ سے بالکل مبرّہ ہے اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہے، انسانی روح کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہے، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہے اسلئے کہ جسم کے ساتھ فنا ہوجاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ باقی دائم اور ابدی ہے کیونکہ عقل کل میں جاکر جذب ہوجاتی ہے، انسان کی

ے تاریخ عقلیات" صفحہ ۱۲۴،

زندگی کا اصلی مقصد یہ ہی کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کامل درجہ اس کا اتحاد ہو جائے، اِس اتحاد میں جس قدر اکملیت ہوگی اسی قدر اِنسان لذت دائمی سے بہرہ اندوز ہو سکیگا اور جس قدر اِس میں نقص ہوگا اُسی قدر عذاب دائمی مین وہ مبتلا رہیگا،

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اس انحطاط پذیر عقلی حالت کے لحاظ سے کس قدر ملحدانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اِس سے بقائے روح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ میں ہیت روح کے متعلق مذکورہ بالا عامیانہ عقیدون کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ تخیل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ روح پتھرون میں سوتی ہی، پھولون مین خواب دیکھتی ہی، اور انسانون مین جاگتی ہی یا یہ کہ وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہی، روح آلہی کی مظہر ہی جو تمام کائنات میں ساری و دائر ہی" مغربی دنیا کے لیئے گو اِس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہی کہ یورپ میں ان کی سا کی ابتدا اوسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا، چودھویں صدی ع سی مین ایکھارٹ اور ٹیلور کی سرکردگی مین فلسفہ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی شد کے انھیں خیالات پر تھی، چنانچہ ایکھارٹ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ میں عقل انفعالی علی کی اِس تفریق تک کو تسلیم کر لیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ میں جرمنی مین "عقل فعلی اور عقل انفعالی" کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس میں ابن رشد کے اقتباسات جا بجا نقل کیئے گئے تھے، [1]

اِسی زمانہ کے قریب قریب انگلستان میں ایک شخص سکینتھا رپ پیدا ہوا، یہ پیرو ابن رشد کا بادشاہ مشہور تھا، اِنگلستان مین کارملائٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اِسی نے رکھا ہی، فرانسیسکن فرقہ کی طرح

---

[1] تاریخ عقلیت، لیکی جلد اول صفحہ ۱۲۴

یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا دم بھرتا تھا، سیگینتھا رپ وحدت عقل کے مسئلہ مین ابن رشد کے خلاف تھا مگر باوجود اس کے اس نے اس مسئلہ کے متعلق سینٹ ٹامس کی تردید کا جواب دیا ہے، اس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس فلکیہ، اور تاثیر افلاک وغیرہ مسائل مین وہ ابن رشد کا پرا مقلد تھا، سیگینتھا رپ اور جرمن فلاسفہ کے علاوہ چودھوین اور پندرھوین صدی مین ابن رشد کے جو مقلد پیدا ہوئے اون کے اسماء حسب ذیل ہیں، والٹر بارلے، اوکمسٹ فرقہ (یعنے اوکم کے پیرو) یورڈین، مارسائل، وغیرہم[1]،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہو رہی تھی، سحر و طلسمات پر سے عقیدہ مٹ گیا تھا، روح کی ماہیت کے متعلق عامیانہ عقاید کے بجائے یہ فلسفیانہ تخیل اشاعت پذیر ہوگیا تھا کہ سارے عالم میں صرف ایک عقل مفرد و فعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی و عقلی سعادت کی ذمہ دار بھی یہی روح ہے، عذاب و ثواب آخرت کے متعلق بت پرستانہ ڈھکوسلے جو ابتک مسلم چلے آتے تھے اس کے بجائے اب یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا ماحصل یہ ہو کہ عقل فعال سے انسان کا کامل اتصال ہو جائے،

یورپ مین ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گزرے ہین، پہلے دور میں اس کی کتابوں کے محض ترجمے کیئے جاتے تھے، ترجموں کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اوس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدون مین کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اس کی کتابوں کی تحشی و تفسیر کرتے تھے اور اس بنا پر اوس کے پیرو مشہور ہو جاتے تھے، پیڈوا کے اکثر پیرو ون کا یہی حال تھا اور بعض واقعی اوس کے مقلد جامد ہوتے تھے، ان دو طبقون مین اہل علم لوگون کی تعداد زیادہ تھی، دانسیسکی، انگلستان کے کارلائٹ، جرمنی کے مسٹکس، اسکوٹسٹ ڈنس اسکوٹس کے پیرو) اور

---

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۱۰

اوکمسٹ (اوکم کے پیرو) فرقوں کا شمار اسی طبقہ میں ہے، فلسفۂ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگوں کی نگاہ میں ملحد خیال کیئے جاتے تھے، کیونکہ اون کی فلسفیانہ موشگافیاں اس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے متجاوز ہوتی تھیں، چرچ اس بات کا دعویدار تھا کہ ہر ایک امر میں، خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہو، آخری فیصلہ کا حق اُسی کو حاصل ہے، دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے چرچ کے اس مسلّم اقتدار کے مٹانے کی فکر میں تھے، چرچ کو اس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اس کو خرق عادت کی قوت عطا کی گئی ہے لیکن دوسری جانب یہ آزاد خیال لوگ چرچ کے معجزوں کا انکار کرتے تھے، ان فرقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو فخریہ ملحد و بیدین کہتے تھے، غرض قرون متوسطہ میں مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، یعنے چرچ کا اقتدار و تسلط، تیرھویں صدی میں اس کی بنیادیں متزلزل ہو چلی تھیں، اس زمانہ میں آزاد خیالوں میں ایک نیا شوق یہ پیدا ہوا تھا کہ دنیا کے تینوں بڑے مذہبوں یعنی موسویت، مسیحیت اور اسلام کو جھوٹا ثابت کریں، لیکن چونکہ اہل یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی، اسلیئے عجیب عجیب الزامات ان مذاہب پر قایم کیئے جاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ فقرہ اکثر اُن لوگوں کے زبانزد رہتا تھا کہ تینوں مذاہب فریب کی تعلیمات پر مشتمل ہیں، چودھویں صدی عیسوی میں "ابنائے حریت" کے نام سے آزاد خیالوں کا ایک نیا گروہ پیدا ہوا، یہ لوگ صاف صاف ابن رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اس فرقہ کے قانون اساسی میں داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقل فعال سے ہوا ہے اور بالآخر اسی میں اس کا انضمام ہو جائیگا، نفوس انسانی عقل فعال کے اجزا ہیں، اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہے، یہ لوگ اس قدر راسخ الاعتقاد ہوتے تھے کہ اون کی نسبت یہ مشہور ہے کہ انکویزیشن کی آگ میں خوشی خوشی گر کر جان دیدیتے تھے اور زبان سے اُف نکرتے تھے، عجیب بات یہ تھی کہ اس تحریک میں عورتیں بھی شریک تھیں،

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی پادریوں کے خیال میں اس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے، فریڈریک شہنشاہ جرمنی اور ابن رشد، جیل دی روم جو ابن رشد کے مخالفین میں نہایت مشہور شخص گذرا ہے

کہتا ہے "ابن رشد نے فلسفہ کی غلطیاں ہی تا رہ نہیں کی ہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا ارتکاب ہوا ہے، یعنے مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا یکساں دشمن ہے، مابعد الطبیعیات کے دوسرے اور دسویں باب میں اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشئے محض سے خلق اشیاء کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہیں، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب میں اس نے مذہب پر طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہیں اون کو نقالی وغیرہ کے الزام دیئے ہیں" فریڈریک چونکہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اسلیئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتیں ابن رشد کے جانب افواہ کے طور پر بھی منسوب تھیں، اصل میں ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانب منسوب کر دیتا تھا، چنانچہ مشہور امپوسچرس یعنے "مذاہب باطلہ سہ گانہ" کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرفہ ماجرا یہ تھا کہ یہ مختصر فقرہ چونکہ آزاد خیالوں کے زبان زد رہتا تھا، اسلیئے عوام میں یہ مشہور ہوگیا تھا کہ یہ کسی کتاب کا نام ہے، چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش میں بے انتہا قیاس آرائی صرف کی گئی، دس پندرہ مشہور آزاد خیال مصنف اس عہدہ کے امیدوار تھے، جن میں پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد کے بھی ہیں،

ایک طبقہ ان آزاد خیالوں میں ایسے لوگوں کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی فیشن سمجھکر اختیار کرتا تھا، ان لوگوں کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اوس کی کتابون کا مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان میں مذہب کے خلاف دریدہ دہنی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث کرنے پر تل جاتے تھے، اٹلی میں وینس، نیپلز، اور پیڈوا کے امیرون اور اونچے طبقوں کے افراد میں یہ مضر سرایہ بکثرت پھیلے ہوئے تھے،

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقوں کی بدولت آخری صدیوں میں ابن رشد کا فلسفہ بالکل مسخ ہو کے رہ گیا تھا، ارسطو کے شارح کی حیثیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر میں نوبت یہاں تک پہونچی

کہ شرح و متن اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل محو ہو گیا، مختلف تعبیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہگئی تھی اس کا ماحصل یہ تھا،

(۱) مافوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتون کا انکار (۴) جنون کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تعیرات مین یدقدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب و ادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ انھین عقائد فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالانکہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی دھجیان اس طرح اڑائی جائینگی،

(۲)

مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرھویں صدی میں شروع ہوئی تھی، ہرچند اسکا ابتدا سے مخالف تھا
سنہ ۱۲۰۹ء میں جبکہ ابن رشد کی کتابوں کا یورپ میں کوئی نام بھی نہ جانتا تھا پادریوں کی ایک مجلس پیرس میں منعقد ہوئی جس نے یہ اعلان کیا کہ ارسطو کی کتابوں کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، چنانچہ اموری اور داؤد ڈینینٹو کی کتابیں اس مجلس کے حکم سے جلادی گئیں، لیکن جب اس ممانعت کا کوئی اثر نہوا تو سنہ ۱۲۱۵ء میں ایک اور مجلس منعقد کی گئی، جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابوں کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شایع کیا،

سنہ ۱۲۳۱ء میں پوپ گریگوری نہم نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا قطعًا بند کر دیا جائے،

اس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، بلکہ عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا

لہ ابن رشد رینان اور ڈریپر سے ماخوذ ہے ۱۲

باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہو جو ابن رشد کی تردید پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ مین ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھیں تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگون مین عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھین تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگون کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندرا فرودسی اور ابن رشد مین سے کون پہلے گذرا ہی، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ گو نہین گذرا تھا، تاہم لوگ یونانیوں کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفۂ متقدمین مین شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے ابن سینا پر ملحدانہ الزام قایم کرتا ہی لیکن ابن رشد کو وہ تعریف مزاج فلسفی سمجھتا ہی، اس زمانہ مین صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عموماً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابون مین ابو معشر کی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن طفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہی، حالانکہ اس کو یہ نہین معلوم تھا کہ ابو معشر نے ارسطو کی کتابوں کی کوئی شرح نہین لکھی اور ابن طفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہین ہی، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی تردید کی ہی، مگر ان موقعوں پر وہ ابن رشد کا نام تک نہین لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے نامون سے اون کی تردید کرتا ہی، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت العلل سے پہلے عقل اول کا صدور ہوا اوس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی تردید کی ہی، اسی طرح قدامت عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہی، تعجب یہ ہی کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہی اس کو بھی کہین وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہی کہین فارابی اور کندی کے جانب اور کہین ابن سینا کا نام اس سے لے دیا ہی، ایک جگہ لکھتا ہی کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والا نظریہ باطل ہو جائے،[1]

مذہبی طبقہ مین ڈامینیکن فرقہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سینٹ ڈامینیک نے ڈالی تھی ۱۱۷۰ء اس کا سنہ پیدایش اور ۱۲۲۱ء سال وفات ہے، اس کے

---

[1] ابن رشد رینان صفحہ ۱۳۳ تا ۱۳۶،

نہایت متعصب ہوتے تھے[1]، دراسیکس فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اِسکے مقابلہ مین ڈامینیکن فرقہ کی جانب سے اِس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونوں فرقے اِس زمانہ میں حریف اور مد مقابل تھے چنانچہ راجر بیکن اور ڈنس اسکوٹس کے مقابلہ مین ڈامینیکن فرقہ میں سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا وہ البرٹس میگنیس تھا، یہ ۱۱۹۳ء مین پیدا ہوا اور ۱۲۲۱ء یعنے سینٹ ڈامینیک بانی فرقہ کے عین سال وفات میں اس کے حلقۂ ارادت مین شامل ہوا، اِسی زمانہ سے اِس نے معلمی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخر کار درس و تدریس کا مشغلہ ترک کر کے ایک خانقاہ مین گوشہ نشین ہوگیا[2]، فلسفۂ عرب کی رد میں اِس نے بہت سی کتابین لکھی ہیں، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور ابن رشد کی اِس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اوس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کی تردید میں اِس نے ایک خاص رسالہ لکھا ہے جس کے متعلق اِس کا خود بیان یہ ہے کہ ۱۲۵۵ء مین پوپ الگزنڈر چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اس مسئلہ کی تائید میں اس نے پہلے تیس دلیلیں ذکر کی ہیں پھر اس کے بعد چھتیس دلیلوں سے اس کی تردید کی ہے، اِس صورت سے نتیجہ واضح ہے یعنے تقسیم اصوات کے اصول کی رو سے اِس مسئلہ کے مؤیدین کو مقابلہ میں دونوں کے شکست ہوئی[3]،

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس کو پاس اپنے اُستاد کی مسند درس پر بٹھایا یہ اٹلی کے ایک قدیم مشہور خاندان میں ۱۲۲۴ء مین پیدا ہوا تھا، اِس کی ابتدائی تعلیم کیسینو اور نیپلز مین ہوئی، مگر آخر میں وہ بولونگ میں البرٹس کے حلقۂ درس میں شریک ہوگیا ۱۲۵۶ء میں وہ سربن یونیورسٹی میں دینیات فلسفہ اور منطق کا پروفسر مقرر ہوا ۱۲۷۲ء میں جب پوپ گریگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اِس غرض سے منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ میں اتحاد پیدا کیا جائے تو اس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک

---

[1] ڈریپر جلد دوم صفحہ ۶۳، [2] تاریخ فلسفہ ولیم العیلڈ صفحہ ۱۵، [3] ابن رشد رینان صفحہ ۱۲۶،

رسالہ پیش کیا جس مین یونانی حیرج کی غلطیان دکھلائی تھیں، یورپ میں اس رسالہ کی بہت دھوم ہوئی اور سینٹ ٹامس حیرج کا حامی تسلیم کرلیاگیا، اس کے دو برس بعد ۱۲۷۴ء میں اس نے انتقال کیا،[۱]

اس کا اُستاد الرئیس ابن سینا کی نقل اُتارتا تھا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل مین ارسطو کی کتابون کی چھوٹی بڑی اور متوسط شرحیں اس نے بھی لکھی تھین، اس نے عربی فلسفہ کے حسب ذیل معرکۃ الآرا مسائل کی شدومد سے تردید کی ہو (۱) مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی ازلیت کے دعوے کا رد (۲) عقول عشرہ کے باہمی تاثر اوران سے عالم کی پیدائش کے مسئلہ کا رد (۳) اس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہی، نیز یہ کہ وہ واحد منفرد ہی (۴) تدبیر الٰہی کا انکار جو عوام کے ذہنوں میں ہی، اسکا رد، (۵) اس مسئلہ کا رد کہ لاشئے سے شئے کا وجود نہین ہوسکتا آخرالذکر مسئلہ کے رد میں وہ کہتا ہو کہ ابن رشد اور ارسطو کی غلطی یہ ہو کہ وہ عالم کی پیدائش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہین، یعنی یہ سمجھتے ہین کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہوگیا، وجہ یہ ہو کہ حالت موجودہ مین چونکہ یہی نظر آتا ہو کہ کوئی چیز نئی نہین پیدا ہوتی ہو بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت مین منتقل ہوجاتی ہو، اسلیئے اس حالت پر ان لوگوں نے عالم کی پیدائش کا بھی قیاس کرلیا حالانکہ اوس وقت کی حالت اِس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہو، حقیقت یہ ہو کہ عالم کی پیدائش حرکت یا انتقال صورت کا نام نہیں ہو بلکہ اس کی پیدائش باری تعالیٰ کے فیضان رحمت سے ہوئی ہو جو مادہ اور زمانہ دونوں سے مستغنی ہو، غرض ارسطو کی غلطی تو صرف اسیقدر تھی کہ اس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن رشد نے غلطی پر غلطی یہ کی کہ اِس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلق عالم ہی کا انکار کردیا،

سب سے زیادہ جس مسئلہ مین اِس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہو وہ وحدت عقل کا مسئلہ ہو جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہانتک کہ ایک خاص کتاب اِس نے اِس مسئلہ کی تردید میں لکھی[؟]

---

[۱] "تاریخ فلسفہ" ولیم الفیلڈ صفحہ ۵۰۲،

اس کتاب میں اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسیہ فلسفیوں کی بھی تردید کی ہی اور ان کو یہ الزام دیا ہی کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ میں ملحدوں یعنی ابن رشد کی پیروی کرنے لگتے ہیں، ان کو یہ نہیں سوجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے مشائی فلسفہ کو بھی غارت کرکے رکھدیا ہی، اس سلسلہ میں وہ نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیوں کے نام گنا کر کہتا ہی کہ ارسطو، اسکندر افرودسی، ابن سینا، تھیو فراسطیس، ثامسطیوس، فورفوریوس، میں سے کوئی بھی تو اتنا احمق نہین ہی کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانوں مین ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہی کہ اگر تمام انسانوں مین ایک ہی عقل پائی جائیگی تو ابرار اور فجار کا فرق کیسے نمایاں ہوگا اور خدا کے بھلے اور برے بندوں میں امتیاز کس طرح کیا جائیگا،

عقل فاعل کے ساتھ عقل منفعل کے اتصال کے مسئلہ کی تردید مین بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہی، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یوں کرتا ہی کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہوجاتا ہے تو اس وقت اتصال کی بدولت اوس میں عقول مفارقہ کے ادراک کی قابلیت پیدا ہوجاتی ہی، یعنے جس طرح زندگی میں ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی مدد سے نفوس مفارقہ کا ادراک کرسکینگے لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہی؟ اس کی صورت یہ ہی کہ ہم معقولات کے صحیح کشف و ادراک کی قوت اپنے میں پیدا کرین، بات یہ ہی کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اوس وقت تک نہیں کرتا تاوقتیکہ اوس کی ماہیت مدرکہ اپنی جیسی نہیں بنالیتا ہی، گویا ادراک کے معنے یہ ہیں کہ عاقل و معقول ایک ہوگئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہی کہ خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہی، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی اسیقدر ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائیگا، یہانتک کہ آخر میں دونون ایک ہوجائیں گے، اور چونکہ عقل فعال میں مادی اور غیر مادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہیں لہذا اس اتصال کی

بدولت مادی اور غیر مادی اشیاء اور عقول مفارقہ سب کا انکشاف خود بخود ذہن کو ہونے لگیگا، سینٹ ٹامس نے اس مسئلہ کو خود مشائی فلسفہ کے اصول سے باطل کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ فلسفہ مین یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسان کو ہر چیز کا ادراک اوس کی شبیح و مثال کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن معقولات اور عقول مفارقہ شبیح و مثال سے بری ہیں کیونکہ وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی مین کہیں بھی مادیت کے جامہ مین نمودار نہین ہوسکتین اور شبیح و مثال صرف اوسی چیز کے ذہن میں آسکتی ہے جس مین کم از کم مادیت کا شائبہ پایا جاتا ہو، اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان براہ راست معقولات کا ادراک کرسکے،

غرض سینٹ ٹامس کی کوشش یہ تھی کہ خود ارسطو ہی کے اصول سے ابن رشد کا فلسفہ باطل کر دیا جائے، اس نے یہ اپنا خیال متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے کہ ارسطو اگر ایک غلطی کرتا ہے تو اہل عرب اوس پر دس پانچ غلطیوں کا اور اضافہ کر دیتے ہیں یعنے خود ارسطو کا فلسفہ اتنا غلط نہیں ہے جتنی اہل عرب کی ایجادین غلط ہین[۱]،

سینٹ ٹامس نے مسیحیت کی حمایت اور فلسفہ کی تردید کی جو کوششین کی تھیں، اون کی بنا پر اس کے مرنے کے بعد مسیحی دنیا مین اس کو لازوال شہرت حاصل ہوئی، چنانچہ ڈامینیکن فرقون کے پادری تبرک حاصل کرنے کی غرض سے اس کی لاش ٹولوز اٹھا کر لے گئے، پوپ پائیس پنجم نے اس کو "امام خامس" کا خطاب عطا کیا، علمی دنیا مین وہ رئیس العلماء کے لقب سے اتنک یاد کیا جاتا ہے، عوام مین یہ مشہور ہوگیا کہ اس کی قبر مورد برکات الٰہی ہے[۲]،

ٹامس ایکوینا س کی وفات پر ریمونڈ مارٹینی نے فلسفۂ عرب کی مخالفت مین کتابین لکھین، اس نے ابن رشد کی تردید مین امام غزالی سے مدد لی ہے، کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کی تردید فلسفی کے منھ سے اچھی معلوم ہوتی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کا وہ بہت مخالف تھا، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ ابن رشد نے افلاطون سے

[۱] ابن رشد رینان صفحہ ۱۳۹ و ۱۴۰، [۲] ولیم العیبلڈ صفحہ ۵۰۲،

اخذ کیا ہے، ریمونڈ مارٹینی کے بعد جیل دی لیسیں، برنارڈ ڈیلیا، ہاروڈ ٹیلیک، بہت مشہور ہوئے، ان میں ہر ایک نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ ابن رشد کی تردید میں حصہ لیا، اٹلی کا مشہور شاعر ڈینٹی بھی فلسفیانہ حیثیت سے فلسفۂ عرب خاصکر ابن رشد کے مخالفوں میں تھا، اس نے سیگر کے حلقۂ درس میں ابن رشد کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور کتاب "جہنم" میں اس نے ابن رشد کو ملحدوں اور بے ایمانوں کے زمرہ میں شامل کرنے سے پرہیز کیا ہے،[1]

ابن رشد کے مخالفوں میں سینٹ ٹامس کے بعد جیل دی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو عرب کے تمام فلسفیوں میں ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے ہمعصروں کے خلاف وہ اس کو ملحد اور بیدین سمجھتا تھا،[2]

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد میں جو شخص سب کا پیشرو تھا وہ ریمونڈ للی نامی ایک شخص تھا، یہ ۱۲۲۴ء میں پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی میں مشغول رہا، لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر و قوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی، اور اس سلسلہ میں وہ ابن رشد کے فلسفہ کے پیچھے پڑا رہتا تھا، اس کی غرض محض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی قلمی تردید نہ تھی، بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ اس غرض سے وہ ۱۲۸۵ء میں پوپ ہونوریس چہارم کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ عرضداشت پیش کی کہ مسلمانوں کے برباد کرنے کے لیے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے، اور عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں جب اوس دربار میں کچھ شنوائی نہ ہوئی تو ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک وہ پیرس، جینوا، مانٹ پلیر، پلیسیا اور نیپلز کا دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہاں کے لوگوں کو اپنی تجویز میں مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سوء اتفاق سے اسکو ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر مایوس ہو کر وہ ۱۳۱۱ء میں ویانا کی بڑی مجلس میں شریک ہوا، اور پوپ کلیمنٹ پنجم کی

---

[1] رینان صفحہ ۱۴۶ و ۱۴۷، [2] ایضاً صفحہ ۱۱۸

خدمت مین یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جرار مسلمانون کے برباد کرنے کیلئے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لیئے یونیورسٹیان قایم کی جائیں اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتوی دیدیا جائے، سوء اتفاق سے اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر مین بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء مین انتقال کیا[۱]،

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگوں کے ذہنوں میں اس وقت تک راسخ نہ ہوتا تھا تا وقتیکہ تصویر کے روپ پر وہ حیات مادیہ نہ حاصل کر لیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقاید تصویروں کے البم مین چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیواروں کی زیب و زینت کے کام آتا تھا اور جذبات لطیفہ تو خیر ہمیشہ سے تصویروں اور مرقعوں میں مند ہونے کے قابل سمجھے جاتے رہے ہیں،

قاعدہ ہے کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہے تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ مین سمائے رہتے ہیں، ثواب کی امید، سزا کا خوف، عذاب قبر کا ہولناک تخیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض ایسے سطحی صدائیں ہر وقت اس کے کانوں میں پڑتی رہتی ہیں، قرون متوسطہ مین یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ اٹلی کے مصور بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا واقعات کی رنگ برنگ کی تصویریں بنانے کے عادی ہوگئے تھے، یہ تصویریں مختلف طرح کی ہوتی تھیں، بعضوں میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ میں ڈالے جا رہے ہیں اور کہیں یہ دکھایا جا رہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی مسرتوں سے لطف اٹھا رہے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ ملحدوں اور بدینوں کی بھی تصویریں بنائی جاتی تھیں، چنانچہ اس دور میں مختلف طریقوں سے ابن رشد کی اتنی تصویریں بنی گئیں کہ بیچارہ تمام یورپ میں بیدین مشہور ہوگیا، چودھویں صدی کے ایک مشہور مصور نے ۱۳۴۰ء مین ایک عمدہ مرقع تیار کیا جو سینٹ کیتھرائن کے گرجا میں بمقام پیسا نصب کیا گیا، اس مرقع کی صورت یہ تھی کہ سب سے اوپر ذات الٰہی جلوہ گر ہے جس کے گرد اگرد ملائکہ صف بستہ ہیں، ذات الٰہی کے

[۱] ولیم الیٹ صفحہ ۱۵۱، رینان صفحہ ۱۱۵

نور کی شعاعیں منتشر ہوتی ہیں، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰؑ، یونس، اور اسماعیل اربعہ ہیں اور نور کی شعاعیں اون پر آکے پڑتی ہیں، بادل کے نیچے ٹامس کھڑا ہی جس پر نور کی شعاعیں حضرت موسیٰؑ وغیرہ سے گذر کر پڑتی ہیں، ذرا نیچے دونوں جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہیں، ان دونوں کے ہاتھ میں دو کتابیں ہیں جن سے نور کا ایک سلسلہ بلند ہو کر ٹامس کے سر تک پہونچتا ہی اور ذات آلہی کے نور میں مخلوط ہو جاتا ہے، ٹامس کرسی پر بیٹھا ہوا ہی، اس کے ہاتھ میں کتاب مقدس کھلی ہوئی ہی جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منھ سچ بولتا ہی، اور میرے ہونٹھ ضلالت سے منکر ہیں، ٹامس کی کرسی کے چاروں طرف ہر درجہ و رتبہ کے مقدس پادریوں کی قطار ہی جن پر ٹامس کی تصانیف کی شعاعیں پڑ رہی ہیں، انھیں شعاعوں میں سے ایک شعاع ابن رشد پر بھی پڑتی ہی جو ٹامس کے سامنے زمین پر بکھرا ہوا پڑا ہی[1]

(۳)

دورِ اصلاح

چودھویں صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ میں ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، اتنک علمی دنیا دو طبقوں میں منقسم تھی اور دونوں اپنے اپنے دعووں کے ثبوت میں یکساں عقلی دلیلیں استعمال کرتے تھے، ایک وہ طبقہ جو عربی فلسفہ خاصکر ابن رشد کے رد میں ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ میں آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ میں ڈاسیکس فرقہ اور ابن رشد کے دیگر تبعین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان متکلمین کا جو فلسفہ ہی کے اسلحہ سے مذہب کی حمایت میں ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامینیکن و ٹامس کے پیرو تھا لیکن ایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے معنی

[1] رینان صفحہ ۱۸۲،

لفظی بحثوں کے بجائے کارآمد مسائل فلسفہ میں حل کئے جائیں اور اس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ زمانہ مسیحیت کی اصلاح اور فرقۂ پروٹسٹنٹ کی پیدائش کا تھا، جرمنی میں، مذہب کی اصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اٹلی میں فلسفہ کی اصلاح کا،

اٹلی سے صدائے اصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہیں پیڈوا یونیورسٹی واقع تھی جو اس وقت علم و فن کا بڑا مرکز تھی، پیڈوا کے پروفیسر نہایت ذی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک میں یہاں کے نصاب و طریقِ تعلیم کی تقلید کی جاتی تھی، کتابوں کا ذخیرہ بھی یہاں کافی تھا، عربی اثر بھی یہاں براہ راست نمایاں تھا، غرض اس وقت صرف یہی ایک درسگاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم و فن کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اصلاح کے لیئے اس سے زیادہ اور کون مقام موزوں ہو سکتا تھا،

بڑا سبب یہ تھا کہ پندرھویں صدی میں جب مشرق کی رومی حکومت پر ترکوں کے کامیاب حملے شروع ہوئے تو مشرق کے فضلا نے عموماً قرب کی وجہ سے اٹلی ہی کا رُخ کیا، یونان اور قسطنطنیہ کے کتبخانوں میں اصل یونانی زبان کی کتابیں مقفل پڑی تھیں، ترکوں کے حملوں سے بھاگ کر جب یونانی فضلا نے اٹلی میں پناہ لی تو یہ نادر ذخیرے بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابیں دیکھکر حامیانِ فلسفہ کی آنکھیں کھل گئیں مدتوں سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابوں سے ان کو واقفیت نہ تھی، اس کی کتابوں کے سمجھنے میں عرب مفسرین کی شرحوں سے مدد لی جاتی تھی حالانکہ یہ مفسر خود بھی یونانی زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجموں پر اعتماد کرکے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئیں تو ان شرحوں کی ضرورت باقی نہ رہی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان و فلسفہ کا اثر بالکل زائل ہو گیا اور بجائے اس کے یونانی زبان کی درسگاہیں قائم ہونے لگیں،

ریمونڈ للی نے عربی اثر کے خلاف اس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگرچہ اپنی زندگی میں

... اس کی موت کے بعد اِن تحریک میں بڑی کامیابی ہوئی، ٹاسکیبی کے ضلع مین ۱۳۰۴ء مین پڑارک پیدا ہوا جو اِس تحریک کا بہت بڑا سرگردہ تھا اِس کے باپ نے اِس کو قانون کے پیشہ میں لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اِس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا اِس پیشہ مین اِس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیڈوا میں آکر پڑ رہا، یہ لیٹن اور یونانی زبان کا بڑا ماہر تھا، فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن اِس کی ذاتی دلچسپی کا میدان علم الاخلاق تھا جس پر اِس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں،

پڑارک کا خیال تھا کہ عربوں نے علم وفن کی کوئی خاص خدمت انجام نہیں دی، انھون نے صرف یونانی تہذیب وتمدن کے بعض آثار کی حفاظت البتہ کی ہے، مگر جبکہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات الصالحات پر ہم کو دسترس حاصل ہوگیا تو اب اِس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک اجنبی قوم سے یونانی تمدن وتہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پڑارک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے[1] مین تم سے اِس مہربانی کا متوقع ہوں کہ تم عربون کو اِس طرح فراموش کردو کہ گویا دنیا میں کبھی اونکا وجود نہ تھا، مجھے اِس قوم کی قوم سے نفرت ہے، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان مین فلسفی طبیب، مقرر، اور تکچرر سب طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہیں، دنیا کا وہ کون فن ہے جس میں یونانی ماہرین کی کتابیں موجود نہ ہوں، لیکن عربوں کے پاس کیا ہے صرف دوسروں کا بچا کھچا سرمایہ ہیں ان کے یہان کے طبیبوں فلسفیوں اور شاعروں سے خوب واقف ہوں اور یہ میرا اعتقاد ہے کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا ظہور نہیں ہوسکتا، اور تہذیب وتمدن سے یہ قوم کوسوں دور ہے، مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑھے لکھے لوگ کیوں اس قدر عربون کے گرویدہ ہیں، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سنکر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب مین عربون کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب

[1] دیم انعیلڈ صفحہ ۵۱۹،

نظر نہ آتا، یہ سنکر پیں آپے سے باہر ہوگیا اور جی مین آیا کہ اسی وقت جاکر اپنا سارا علمی ذخیرہ آگ مین جھونک دون، اچھا تم ہی بتاؤ کہ یونانی زبان کے خطیب ڈیماستھینز کے بعد سیسرو[1] کا، یونانی شاعر ہومر کے بعد ورجل[2] کا، یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس کے بعد ٹیٹس لیوی[3] کا، دنیا کے پردہ پر کیسے وجود ہوا، ہان تو کیا عربوں کے علاوہ دنیا میں کوئی پڑھی لکھی قوم نہیں ہی، صرف عربون ہی مین شاعر مؤرخ زباندان اور فلسفی پیدا ہوا کرتے تھے، ہماری قوم کے کارنامے بھی بعض حیثیتون سے دنیا کی تمام قومون کے کارنامون سے سبقت لے گئے ہین، یہ کیا حماقت ہی کہ اپنے کو عربون سے بھی ذلیل سمجھتے ہو، یہ کیا جنون ہی کہ اپنے کارنامون کو بھلا کر عربوں کی مدح وثنا کے نشہ میں بالکل غرق ہوگئے ہو، اٹلی کی دماغ، وہ کاوش اکیا تو کبھی خواب غفلت سے بیدار نہ ہوگی

پٹرارک کے عہد میں ابن رشد کے مقلد عموماً بیدین ہوتے تھے اور مذہب کی ہنسی اڑانا انکا دن رات شغل رہ گیا تھا، پٹرارک خود چونکہ نہایت پکا عیسائی تھا اسلئے اسکو ابن رشد کے ان نام نہاد پیرووں کی یہ حرکتیں ناگوار گذرتی تھیں، ابن رشد کی تردید لکھنے کا ارادہ کیا تھا مگر اسکو وقت نہیں ملا، چنانچہ ایک خط میں وہ اپنے ایک دوست کو وصیت کرتا ہی کہ تمام کاموں کو چھوڑ کر ابن رشد کی تردید میں تم کو لگ جانا چاہیے، یہ مذہب ہماری قوم کے نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہی، ایک بار وہ اپنے ایک دوست سے جو ابن رشد کا معتقد تھا باتیں کر رہا تھا، دوران گفتگو میں اس نے سینٹ پال کا قول سند میں پیش کیا ابن رشد کا مقلد جھلا کر بولا کہ سینٹ آگسٹائن اور پال کی سندیں اپنے ہی تک رکھیے، ان لوگوں کو میں نہیں مانتا، اگر سند پیش کرنا ہو تو ابن رشد کے کلام سے پیش کرو جو فلسفیون کا سرتاج ہی" پٹرارک یہ سنکر آگ بگولہ ہوگیا اور اس کی گردن مین ہاتھ دے کر کہنے لگا کہ "مہربانی فرما کر اب سے آپ میرے پاس تشریف نہ لائیے گا،، اپنے عہد کے ابن رشد کے پیرودن پر وہ یہ ملامت کرتا ہے کہ "یہ لوگ سچے ایماندارون کو بیوقوف سمجھتے ہین، ان کے نزدیک عقل ودانش کا معیار یہ ہی کہ آدمی دہریہ اور لامذہب ہو" پٹرارک نے ۱۳۷۴ء میں بمقام پیڈوا انتقال کیا[4]،

[1] اٹالین مقنن وخطیب، [2] اٹالین مشہور شاعر، [3] اٹالین مؤرخ، [4] رینان صفحہ ۲۹۰،

پٹرارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی فلاسفہ جو مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے انھوں نے اٹلی میں نئی درسگاہیں جابجا قائم کردیں جن میں یونانی لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی وجہ سے قدیم علوم وفنون نئے سرے سے زندہ ہوگئے اور تجدید وتاسیس کا یہ مذاق اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم وفنون کے احیاء کے علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقوں کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، یعنی مشائیہ (ارسطو کے مقلد) اشراقیہ (افلاطون کے پیرو) لذتیہ (اپیکیورس کے متبعین) اسٹوائک (زینو کے مقلد) سوفسطائیہ، لاادریہ، اور متشککین غرض تمام قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہوگئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفوں کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہوگئی تھیں جن کو پڑھ پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئیں منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقوں کی پیدائش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہورہا تھا، اور ابن رشد کے نام کی وقعت مٹنے لگی تھی،

ابتدائی دور میں جن لوگوں نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید وتاسیس میں حصہ لیا ان کے نام یہ ہیں گازا (متوفی ۱۴۷۶ء) جارج آف ٹریبیزونڈ (متوفی ۱۴۸۴ء) جارج اسکولاریس وغیرہم[1] لیکن ۴ر نومبر ۱۴۹۷ء کی تاریخ تاسیسگاہ اٹلی کے لیے سب سے زیادہ مبارک تھی جبکہ لیونیکس نے پیڈوا یونیورسٹی کے ہال میں ایک مجمع کے روبرو اصل یونانی زبان میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی اس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمیں لکھیں لیونیکس باوجود اس کے ابن رشد سے زیادہ بدعقیدہ نہ تھا، بلکہ اس کو ارسطو کا مستند مفسر سمجھتا تھا،[2]

لیونیکس کے بعد اس سلسلہ میں پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد میں ابن رشد کے

---

[1] ولیم الفیلڈ صفحہ ۵۲۴، [2] رینان صفحہ ۲۲۴،

پیرووں کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرفداروں نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونوں مین ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی۔ ان دو فریقوں مین مابہ النزاع مسئلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے یا نہین ابن رشد کے پیرو بدستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدا مین جاکر ملجاتی ہے، جہاں گو اس کی شخصیت فنا ہوجاتی ہے مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہے، پامپوناٹ اس کے مقابلہ مین اسکندر افرودیسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہوجاتی ہے، اس مسئلہ مین ان دونوں فرقوں کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ عملی طور پر بھی یونانی فلسفۂ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قایم ہوگئی، یعنی یونانی لٹریچر کے طرفدار اسکندر افرودیسی کو سند مین پیش کرتے تھے اور عربی لٹریچر کے دلدادہ ابن رشد کو،

مذہبی طبقہ مین اس سے پہلے گو ابن رشد بیدینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا، مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لیئے مذہبی طبقہ مین ابن رشد کی وقعت دوبارہ قایم ہوگئی، اسکندر افرودیسی کے پیرو چونکہ بقاء روح کے مسئلہ کا انکار کرتے تھے اسلئے اوسکا الٹا اثر ہوا کہ مذہبی طبقہ ابن رشد کے پیرووں کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ پوپ لیو دہم کی تحریک پر پادریون کی ایک کونسل مجتمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کئے،

(۱) وہ لوگ گمراہ ہین جو عقیدۂ فناء روح کے قائل ہین یعنی اسکندر افرودیسی کے پیرو،

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہین جن کا خیال یہ ہے کہ بعض عقیدے گو مذہبی حیثیت سے غلط ہون مگر فلسفہ کی نظر مین وہ غلط نہیں ہوتے،

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلمون کو حکم دیتی ہے کہ وہ ناجائز عقیدون اور خیالات کی تعلیم دیتے وقت اون کی تردید بھی کرتے جایا کرین،

(۴) یہ مجلس تمام پادریون کو حکم سے آگاہ کرتی ہے کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل مین مشغول رہنے کی اجازت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران مین دینیات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل

ل۵ رینان صفحہ ۲۱۸

کرتے رہے ہوں[1]،

پامپوناٹ کے مقابلہ میں ابن رشد کے گروہ کے دو شخص بقائے روح کے عقیدہ کی حمایت کرتے تھے ایک اچلینی اور دوسرے آگسٹس نیفس، ان میں سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہیں کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور متکلم اور ابن رشد کا پرا مقلد تھا، اس نے پوپ لیو دہم کے حکم سے پامپوناٹ کی تردید اور بقائے روح کے مسئلہ کی تائید میں ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ میں نہایت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی، آگسٹس نیفس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی کی ہیں، چنانچہ اس نے ۱۴۹۵ء سے ۱۴۹۷ء تک دو برس کے عرصہ میں اپنے زیر اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل اڈیشن مع شرح شائع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ میں وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جواہر مجردہ اور نفوس فلکیہ کے نظریہ میں بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہے[2]،

اسکندر افرودیسی کے حامیوں کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد کے مقابلہ میں افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، لوگوں کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کی نسبت لوگوں کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی میں جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ قسطنطنیہ کا ایک باشندہ جارج گیمسٹ نامی تھا، جارج گیمسٹ کے بعد بساریون نے اس جدید فرقہ کے نشو و نما میں نمایاں حصہ لیا، سب سے آخر میں مارسائل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۴۳۳ء میں بمقام فلارنس اس کی پیدائش ہوئی تھی یہ بانی فرقہ جارج گیمسٹ کے ارشد تلامذہ میں تھا، ۱۴۹۹ء اس کا سال وفات ہے، اس کا خود بیان یہ ہے کہ حامیان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی بے دینی کی بنا پر مجھے نفرت ہوئی لیکن اس کے بعد میرے لیے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا

[1] رینان صفحہ ۲۱۳، [2] رینان صفحہ ۲۱۴،

وہ یہ کہ میں فلسفہ کا کوئی ایسا فرقہ تلاش کروں جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیمسٹ کی تلمذ کی سعادت مجھے نصیب ہوئی جو اس زمانہ میں فلسفیوں کا سرتاج اور مذہبی طبقہ میں معزز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، ما یسائل فلیبین نے ایک خاص کتاب میں ابن رشد کے نظریۂ وحدت عقل کی تردید کی ہے،[1]

اِن فرقوں کے علاوہ معطلین کا ایک فرقہ اور تھا جس کو نہ صرف ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ دلائل و براہین اور بعض مسائل ہی سے نفرت تھی جو ان دونوں فلسفہ کے تمام فرقوں میں معرکۃ الآرا خیال کیے جاتے تھے، ایک میر ٹڈول اور دیوز اس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہیں، دیوز قدیم فلسفۂ مدرسیہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابوں میں اس نے فلسفہ کی دھجیاں اڑائی ہیں،

مذہبی طبقوں میں سے جیسوئیٹ فرقہ سترھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے فلسفہ کی تردید پر کمربستہ ہوا، چنانچہ اِس فرقہ کے سرگروہ ایٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، اسکے ہمعصر پاسیلوں کا لہجہ اِس مسئلہ کی تردید میں اِس سے بھی زیادہ سخت تھا، وہ ابن رشد کو ملحد وبے دین وغیرہ الفاظ کے سوا کسی اور لفظ سے کبھی یاد نہیں کرتا،

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ میں ہر چہار طرف سے حملے جو ہو رہے تھے اون میں سب سے زیادہ سخت جدید سائنس وفلسفہ کے علمبرداروں کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریبًا تین چار صدیوں تک یورپ پر حکومت کی تھی، اِس دوران میں عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اوس پر بیدینی والحاد کی تہمت لگائی جاتی تھی اور کبھی اوس کے برعکس مذہب کے ثبوت میں اِس سے استدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابیں مقبولیت کا رتبہ پاکر معلموں کے درس وتدریس کے کام آتی تھیں اور کبھی اس کی کتابوں اور فلسفہ سے اسقدر ناواقفیت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا کہ اوس کی نسبت افترا و بہتان کا

---

[1] ولیم الفیلڈ صفحہ ۵۲۲ و ابن رشد" رینان صفحہ ۲۲۶،

طوفان بلند ہو جاتا تھا، کبھی اوس کے خیالات کی تائید و حمایت کی جاتی تھی اور کبھی اوس کے اصلی خیالات سے کوئی خبر بھی نہوتا تھا اور اِس سلسلہ میں اگر کوئی شخص اوس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ اس کو آسانی سے قبول کرنے پر تیار ہو جاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اوس کے نظریات میں اوس کے مرنے کے بعد جتنے اُلٹ پھیر ہوئے ہیں شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات و خیالات مین اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہونگے، لیکن باوجود اِن پیہم تغیرات اور سلسلہ دار مخالفا حملوں کے فلسفہ کے تمام قدیم و جدید فرقوں میں سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک یہ ہر قسم کی مخالفتوں کا کھُلے میدان میں مقابلہ کرتا رہا اور کسی حملہ سے اس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہونچ سکا کہ کچھ لمحون کے لئے اس کی صدائے اصلاح دھیمی پڑ جاتی، ڈامینیکن فرقہ کی مناظرانہ تردیدیں، سینٹ ٹامس کی دندان شکن متکلمانہ فصاحت و بلاغت، جیسویٹ فرقہ کی افترا پردازیاں، ڈانٹی کی شاعرانہ ہرل گوئی، اٹلی کے مصوروں کی اہانت آمیز صناعی و مصوری، پادریوں کی کونسلوں کے متفقہ فتاوی، متعدد دولتوں کے مذہبی فرامین، محکمۂ احتساب عقائد کی جاسوسیان اور اس کی عالم سوز آتش انتقام، غرض سارے جہان کی مخالفتیں ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی و اعتقادی ثمرات و اثرات ایک طرف، اِن دونوں قوتوں کا تصادم مدتوں یورپ مین قایم رہا، لیکن ان مخالف قوتوں میں کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دیسکی،

ہان صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دیسکتی تھی اور اس کا جواب ابن رشد کے فلسفہ کے پاس نہ تھا یعنے جدید فلسفہ و سائنس کی قوت، حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو قوتیں اور تھیں جو سارے یورپ کو اپنے اثر میں جکڑے ہوئے تھیں، یعنے ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم و تقدیس اور عیسائیوں کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ انھیں دو قوتوں کے بل پر جی رہا تھا، لیکن جدید سائنس و فلسفہ نے انھیں دو قوتوں پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرون متوسطہ تمام سالی

عمارت زمین پر آرہی اور فلسفۂ مدرسیہ کی دہانت وذکاوت کے تمام ہوائی قلعے منہدم ہوگئے، یہ طوفان ایسا سخت تھا کہ ابن رشد کی تمام کتابوں کو بھی بہالیگیا، باوجود اس کے اس میں شک نہیں کہ جدید فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی اس کا مصالحہ اسی فلسفہ کے خس وخاشاک کے اندر سے فراہم کیا گیا تھا، یعنے مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر ریزے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار میں منتشر وپراگندہ تھے ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ بیکن، ڈیکارٹ، برونو، گلیلیو، نیوٹن، وغیرہم اس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی شکل وصورت یکسر سے کچھ کردی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم وروح دو متضاد مظہروں میں تقسیم کرنے اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرد روحانی ہستی ماننے کے عقیدوں کا یورپ میں مؤسس اول خیال کیا جاتا ہے اپنے فلسفہ کے یہ مبادی درحقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کیے تھے، اسی طرح جدید سائنس جو اپنے آپ کو اس مسئلہ کا موجد سمجھتی ہے کہ کارخانۂ عالم مادہ اور قوت کا رزمگاہ ہے اور یہ دونوں ازلی ہیں قوت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتیں بدلا کرتی ہے، چنانچہ برق، اور حرارت وغیرہ اس کے متعدد صور واشکال ہیں، یہ مسئلہ بھی حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی آواز بازگشت ہے، جو عالم کے ازلی وابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہے بلکہ اس کو ایک "عقل عام" اور "وہی حیات قوت عامہ" کا مظہر بتلاتا ہے اسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہے اور اسی میں اس کا انجذاب عالم کی فنا ہے، عالم کی ابتدا ہے مگر بلا تخلیق کے اس کی انتہا ہوگی مگر بدون طریان عدم وفساد عام کے حیوان وانسان دونوں اسی قوت کے مظہر ہیں اور ان دونوں میں جو کچھ فرق ہے وہ محض کمیت تعقل وادراک کا ہے، نہ کہ نوعیت وشرف درجات کا، اس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اس عقیدۂ عام کے خلاف کہ انسان تعقل وادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل ہے یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات میں ایک ہی عقل باقی باقی ہے جو مصدر ومنتہائے کائنات ہے، قرون متوسطہ کی کورانہ تقلیدیں قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے

اسرار سمجھنے سے قاصر تھیں، مگر جب سائنس نے "مدارِ حیاۃ" اور کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقاء و انحطاط کے منازل" دریافت کر کے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا مظہر و جلوہ گاہ ہے تو اِس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام انسانوں میں صرف ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبدء و منتہا ہے اِس میں غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا جو مذہبی طبقہ کی جانب سے اِس کو بیدین و ملحد کا خطاب ملا،

[illegible]

دروس الادب، عربی کی پہلی ریڈر طبع سوم مع ترمیم ۲ر

دوسری ریڈر طبع دوم، ۴ر

رسالۂ اہل سنت والجماعت، فرقۂ اہل السنۃ والجماعت کے اصولی عقائد کی تحقیق، طبع دوم ۸ر

حیات مالک، امام مالک کی سوانحعمری موطا مالک پر تبصرہ ۱۲ر

خلافت وہندوستان، آغاز اسلام سے اس وقت تک مسلمانان ہند اور خلافت اسلامیہ کے تعلقات اور سلاطین ہند کے سکوں اور کتبوں سے اس کا ثبوت ۸ر

دنیائے اسلام اور خلافت، موجودہ عہد میں خلافت عثمانیہ کے قیام و بقا کے لیے دنیا کی مسلمان قوموں کی جد و جہد کر رہی ہیں مصنف کے سفر یورپ کے دلچسپ معلومات ہیں ۶ر

خلافت عثمانیہ اور دنیائے اسلام، اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ خلافت عثمانیہ نے مسلمانوں اور اسلامی ملکوں کی گذشتہ صدیوں میں کیا کیا خدمتیں انجام دی ہیں، ۱۰ر

بہادر خواتین اسلام، مسلمان عورتوں کے جنگی اور اخلاقی بہادری کے کارنامے طبع سوم ۱۴ر

مولانا عبدالسلام ندوی

اسوۂ صحابہ جلد اول، صحابہ کے عقائد عبادات، اخلاق اور معاشرت کی صحیح تصویر اور قرون اولیٰ کے اسلام کا عملی خاکہ، اس کا مطالعہ ہر مسلمان کا فرض ہے، صفحات ۳۵۰، ۳ر

اسوۂ صحابہ جلد دوم، صحابہ کے سیاسی، انتظامی اور علمی کارناموں کی تفصیل صفحات ۴۵۰، قیمت ۲ر

انقلاب الامم، ڈاکٹر لیبان کی مشہور کتاب تطور الامم کی عربی ترجمہ کے قواعد نفسی کا خلاصہ طبع دوم قیمت ۸ر

اسوۂ صحابیات، صحابیات کے مذہبی، اخلاقی اور علمی کارنامے، مرقع، قیمت ۱ر

سیرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ اموی کے سوانح حیات اور ان کے تجدیدی کارنامے طبع دوم قیمت ۱ر

مولوی عبدالباری ندوی،

برکلے اور اس کا فلسفہ، مشہور فلاسفر برکلے کے حالات زندگی اور اس کے فلسفہ کی تشریح، مجلد ۱ر غیر مجلد ۱ر

مبادی علم انسانی، مادیت کی تردید میں برکلے کی مشہور کتاب پرنسپلز آف ہیومن نالج کا بامحاورہ اور سلیس ترجمہ جس میں حواس انسانی پر بحث کر کے مادہ کا ابطال کیا گیا ہے مجلد ۱ر

مولوی عبدالماجد بی اے،

مثنوی زہر عشق، شیخ مصحفی کی ایک نایاب مثنوی مع سوانح مصحفی، ۱۲ر

فلسفۂ جذبات، جذبات انسانی کی نفسیاتی تشریح، ۱ر

پیام امن، موسیو پر ڈال ایک فرانسیسی مصنف کے خیالات در بارۂ امن عالم و اخوت انسانی و نوع انسانی اور دل کی ترجمانی ہے اور اس کے ساتھ مولوی صاحب موصوف کا مقدمہ ہے جس میں انہیں مسائل پر اسلام اور قرآن کی تعلیمات کی تفصیل ہے اور ان میں الگ سے خیالات ہیں ۱۶ صفحے قیمت ۴ر

مکالمات برکلے، برکلے کے ڈائلاگس کا ترجمہ جس میں مکالمہ کی صورت میں برکلے نے مادیت کا ابطال کیا ہے حسب حالات ۱ر

مولوی سعید صاحب انصاری

تفسیر ابو مسلم اصفہانی، (عربی) معتزلہ کی مفقود اور نادر عقلی تفسیر قرآن کا اقتباس جو نہایت محنت سے امام رازی کی تفسیر کبیر سے جمع کیے گئے ہیں، عمدہ ٹائپ میں چھپی ہے، قیمت ۱ر

سیر الصحابیات، ازواج مطہرات، بنات طاہرات اور عام صحابیات کی سوانح عمریاں اور ان کے علمی و اخلاقی کارنامے ۱۴ر

پروفیسر سید نواب علی ایم اے

معارج الدین، جدید علم کلام پر ایک محققانہ تصنیف، علم مادہ اور مذہب کی باہمی تطبیق پر سیر حاصل تبصرہ ۲ر